TÜRK-İSLÂM BİLİM KÜLTÜR MİRASI DİZİSİ: 17






Türkiye Bilimler Akademisi

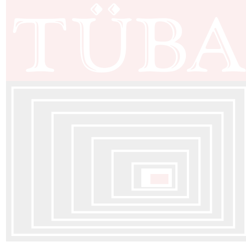
# es-Sahâifü'l İlâhiyye

ŞEMSEDDİN SEMERKANDÎ

ÇEVİRİ: RAMAZAN BİÇER

# es-Sahâifü'l-İlâhiyye

Şemseddin Semerkandî



es-Sahâifü'l-İlâhiyye
Şemseddin Semerkandî

Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Dizisi: 17

Çeviri
Ramazan Biçer

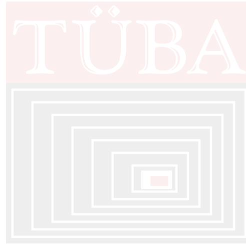
Editör
İlyas Çelebi (Prof. Dr.)

ISBN: 978-9944-252-91-1
Ankara, 2017

Yayın Sürecinde Emeği Geçenler
M. Sait Türkhan (Yrd. Doç. Dr.)

Tasarım ve Uygulama
Murat Acar

Proje Sorumlusu (TÜBA Başkanı)
Ahmet Cevat Acar (Prof. Dr.)






Proje Yayın Kurulu
Atilla Bir (Prof. Dr.)
Derya Örs (Prof. Dr.)
Erhan Afyoncu (Prof. Dr.)
Hüseyin Gazi Topdemir (Prof. Dr.)
Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr.)
M. Fatih Andı (Prof. Dr., Proje Yürütücüsü)
Muhittin Macit (Prof. Dr.)
Mustafa Çiçekler (Prof. Dr., Proje Yürütücüsü)
Mustafa Kaçar (Prof. Dr.)

Proje Yayın Koordinatörleri ve Danışmanları
H. Ahmet Arslantürk (Doç. Dr.)
Cahid Şenel (Yrd. Doç. Dr.)

Proje İdari İşler Sorumlusu
Duygu Erol

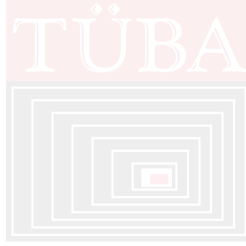
Baskı
Ses Reklam Paz. Turizm San. ve Tic. Ltd. Şti.
Mebusevleri Ayten Sk. 28/7 Çankaya - ANKARA



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ
Piyade Sokak - No: 27 Çankaya - ANKARA
bilimklasikleri@tuba.gov.tr
0 312 442 29 03
**www.tuba.gov.tr**

# es-Sahâifü'l-İlâhiyye

Şemseddin Semerkandî




*Çeviri*
Ramazan Biçer






TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ

TÜBA

TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ

TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

www.tuba.gov.tr



Büyük gelecekler, büyük geçmişlerin bilgi ve birikimi üzerine inşa edilir.

Türkiye, ihtişamlı bir medeniyetin ve zengin bir tarihin meydana getirmiş olduğu büyük bir birikimin varisidir. Kökleri bilime, bilgiye, hikmete ve irfana dayanan bu birikim, ülkemizin geleceğinin inşası gayretlerinde de en önemli referansımız olmalıdır. Bu büyük birikimden yararlanmadığımız takdirde, geçmişimizi "müzelik bir emtia"ya dönüştürürüz, sağlıklı bir gelecek inşa edemeyiz.

Zira tarih, sadece geçmişte olup biten değil, aynı zamanda bugüne kalan, yarına da aktarılacak olandır. Milletler tarihte yalnızca geçmişlerini değil, geleceklerini de ararlar. Geçmişiyle barışamayan, tarihini yorumlayamayan, ecdadına yabancılaşan milletler, sağlıklı bir gelecek inşa edemezler.

Çağımıza ve geleceğe yapacağımız etki bakımından, sahip olduğumuz zengin mirası yeniden ve daha güçlü biçimde harekete geçirmemiz gerekiyor. Türkiye Bilimler Akademisi tarafından yürütülen "Türk-İslâm Bilim ve Kültür Mirası Projesi"ni, işte bu amaca yönelik bir çalışma olarak değerlendiriyorum.

Proje kapsamında, sosyal bilimler, İslâmî ilimler, Türkiyat, sağlık ve tabiat bilimleri ve teknik bilimler alanlarında hazırlanan eserlerin, bilim ve kültür hayatımıza kazandırılmasını takdirle karşılıyorum.

Bu vesileyle, eserlerin müelliflerini rahmet ve şükrânla yâd ediyor, projenin hayata geçirilmesinde görev alan bilim adamlarımız ile TÜBA mensuplarını kutluyorum.

**Recep Tayyip Erdoğan**
T.C. Cumhurbaşkanı

# *Takdim*



Toplumların gelişme ve kalkınmasında bilimsel ve teknolojik çalışmalar, belirleyici bir role sahip bulunmaktadır. Yeni bilim ve teknoloji yatırımlarının gerçekleştirilmesi yanında sahip olunan bilimsel ve kültürel birikim ve mirastan yararlanılması, bunun için de söz konusu mirasın gün ışığına çıkarılması büyük önem taşımaktadır.

Mensubu olduğumuz Türk-İslâm medeniyetinin insanlığın bilimsel, teknik ve kültürel birikim ve gelişimine önemli katkıları bulunmaktadır. Bununla birlikte, medeniyetimizin bilim ve kültür tarihindeki önemli başarıları ve katkılarının, egemen Batı merkezli bakış açısının da etkisiyle, yeterince görünür ve bilinir olmadığı bir gerçektir. Bu durum, tarihimizle övünmenin ötesinde hepimize bu zengin mirasın değerlendirilmesi konusunda yeni görevler yüklemektedir.

Türk-İslâm medeniyetine ait eserlerin gün ışığına çıkarılarak bilim ve kültür dünyası ile gelecek kuşakların istifadesine sunulması; bilim, ar-ge ve yenilikçilik konusundaki amaçlarımızın gerçekleştirilmesi için gerekli birikim, özgüven ve motivasyona değerli katkılar sağlamayı içeren önemli bir millî görevin yerine getirilmesini ifade etmektedir. Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından başlatılan "Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası

Projesi", bu konuda atılmış önemli bir adımı oluşturmaktadır.

Matematik, astronomi, tarih, coğrafya, edebiyat, felsefe gibi alanlardan seçilmiş birçok ünlü İslâm âlimi/düşünürü/yazarı tarafından hazırlanan eserleri bilim ve kültür dünyasına kazandırmayı amaçlayan bu proje, Türk-İslâm medeniyetinin bilim ve kültür literatürüne katkısını daha görünür ve yararlanılır hale getirecektir.

TÜBA mensuplarını bu değerli proje için tebrik ediyorum. Eserlerin yazarlarını hayırla yâd ediyor, eserlerin hazırlanması ve yayımlanmasına katkı sağlayan herkese teşekkür ediyorum. Projenin bilim ve kültür hayatımıza yararlı olmasını temenni ediyorum.

**Dr. Faruk Özlü**
T.C. Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanı



## *Sunuş*

Günümüzde bilim ve yenilikçilik, ulusal kalkınma ile uluslararası rekabette göreli üstünlük sağlamada belirleyici stratejik faktörler haline gelmiştir. Toplumların bilim ve yenilikçilik performansı açısından, toplumda bilimin, bilimsel düşünce ve yaklaşımların önemsenmesi, teşvik edilmesi ve yaygınlaştırılması ile gençlerin bilim ve araştırma alanına yönlendirilmesi, özel bir öneme sahiptir. Bu hususlar, dünyadaki muadilleri gibi Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) bakımından da öncelikli amaç ve görevler arasında yer alır.

Bilim ve yenilikçilik performansı, güncel imkan ve kaynaklar yanında tarihsel birikim ve mirasın değerlendirilmesini de gerektirir. Millet olarak, önemli bir bölümü gün ışığına çıkarılmayı ve değerlendirilmeyi bekleyen zengin bir bilim ve kültür mirasına sahip bulunuyoruz. Bu mirasın daha görünür ve yararlanılır kılınması, bugünkü ve gelecekteki performansımız ve ulusal hedeflerimize ulaşmamız açısından büyük önem taşımaktadır.

Tarihsel birikim ve mirasın ortaya çıkarılması ve değerlendirilmesi, diğer yararları yanında, başarılı bir performans için gerekli özgüven ve motivasyona yapacağı katkı bakımından da büyük önem taşır. Uluslararası yarışta son iki yüzyıldır ve günümüzdeki göreli konumumuz ile geleceğe yönelik yüksek amaçlarımız dikkate alındığında, bireysel ve toplumsal düzeyde sağlıklı bir benlik/kimlik ve özgüven inşası ile güçlü bir motivasyon ikliminin oluşturulmasına gerek olduğu ve bu konuda her Türk vatandaşı

ve kurumunun katkı ve destek sağlamasının ulusal bir görev olduğu açıktır.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi, Akademimiz tarafından bu düşünceler doğrultusunda, Kalkınma Bakanlığı'nın mali desteğiyle 2014 yılında başlatılmıştır. Proje ile, Türk-İslâm medeniyeti havzasında, fen, mühendislik, Türkiyat, sosyal bilimler, dinî ilimler gibi alanlarda eski-farklı Türk lehçeleri ile diğer dillerde üretilmiş, uzman bilim insanlarımızca seçilen 100 eserin, imkân ve ihtiyaca göre transliterasyonu, tıpkıbasımı ve/veya tercümesi yapılarak yayımlanması yoluyla bilim ve kültür âleminin ve gelecek kuşakların istifadesine sunulması hedeflenmiştir.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi, çok sayıda paydaşın doğrudan ve dolaylı katkı ve desteklerinin eseridir.

Öncelikle, bilime ve projeye verdikleri çok değerli destek için Sayın Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan'a kalbî şükranlarımızı arz ediyorum.

Bugüne kıyasla oldukça kısıtlı koşullarda bu eserleri kaleme alan bilim ve kültür tarihimizin kahramanlarını rahmet ve şükranla yad ediyorum. Bu eserlerin çoğaltılması, saklanması ve bugüne ulaşmasında rol alan isimsiz kahramanları da saygıyla anıyorum. Eserlerin transliterasyonu, tıpkıbasımı ve/veya tercümesi ve tahlilini yaparak günümüzün ve geleceğin okuyucu ve araştırmacılarına ulaşmasını sağlayan bilim insanlarımıza müteşekkiriz. Yayına hazırlık ve basım sürecinde rol alan üyelerimiz, bilim insanlarımız ve çalışanlarımız ile projeye katkı sağlayan tüm paydaşlarımıza da teşekkür ediyorum.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi'nde yayımlanan eserlerin medeniyet ihyası/inşası süreci ile milletimizin bilim alanında ve topyekün gelişimi bakımından yararlı olmasını diliyorum.

**Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar**
TÜBA Başkanı

# İçindekiler

# *Giriş*

## *Yazar ve Kitap Hakkında*



### **Hayatı**

Tam adı, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî olan yazarın 702/1303 tarihinde vefat ettiği kabul edilmektedir.

Büyük Türk âlimi Şemseddin Semerkandî'nin hayatı hakkında pek çok kaynakta yeterli bilgi bulunmamaktadır. Nitekim Taşköprizâde (ö. 1365) gibi birçok tarihçi, Semerkandî'nin hal tercümesine dair hiçbir bilgiye sahip olunamadığını belirtirler (Taşköprizâde, 1985:160; Dilgan, 1960:191). Bununla birlikte tarihte otuza yakın ün yapmış müellifin Semerkand'a nispetinin bulunması, onun da Semerkand'da yaşamış olduğunun bir göstergesidir.

Soyu hakkında künyesindeki "el-Hüseynî" nisbesiyle ilgili olarak Kadızâde (ö. 1436) bunu, Hz. Ali'nin soyundan geldiği seklinde anlamış ve bundan dolayı kitabının şerhine başlarken, isminin başına "es-Seyyid" sıfatını eklemiştir (Kadizâde, 1268:2). Yine Semerkandî'nin nisbeti ile ilgili olarak Merağâvî şeklindeki bir niteleme bulunmakla birlikte (Hocayev, 2004:5-6) bu, söz konusu yerde belirli bir müddet kalmasıyla bağlantılı olarak açıklanabilir. Kâtip Çelebi de, kendisinin 1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu, buradaki öğrencilerin isteği üzerine, *Miftâhu'n-nazar* (*Şerhü'l-Mukaddimetü'l-Burhaniye*) adlı eserini kaleme aldığı ve bu şerhi Artuklu Sultanı Kara Arslan'a takdim ettiği anlaşılmaktadır (Kâtip Çelebi, 1941:1803).

Semerkandî daha çok mantıkçı olarak ünlenmiştir. Ancak o, kelâm ilmi sahasında yazdıklarıyla da dini ilimlerin farklı disiplinlerinde de önemli bir birikime sahip bulunduğunu ortaya koymuştur (De Young, 1997:215).

Semerkandî'nin Öklid geometrisi üzerine yazdığı Eş*kalü't-te'sis* adlı eser hacminin küçüklüğüne rağmen İslâm dünyasında yaygın biçimde ilgi görmüş, çok sayıda şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Özellikle Kadızâde-i Rûmî'nin şerhi Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserin girişinde belirtildiğine göre bazı arkadaşları Semerkandî'den matematiğe giriş niteliğinde (Berâhînü'l-ulûmi'l-hisâbiyye) bir el kitabı yazmasını istemiş, o da bütün bu bilgilerin Öklid geometrisindeki temel şekillerden (*Eşkâlü't-te'sîs*) hareketle ortaya konabileceğini düşünmüştür. Semerkandî'ye göre Öklid'in geliştirdiği geometri yöntemini fizik bilimlerin yöntemine bağlı olan sonraki kuşaklara mensup bazı âlimler hariç, bütün bilginler izlemiştir (Kutluer, 2009:476).

Semerkandî'nin geometri yönünün önemi açısından, Fazlıoğlu'nun çalışmasındaki şu ifadeler anlamlıdır: "Cemşid Kâşî, babasına yazdığı her iki mektupta da Semerkand'da ileri gelen altmış-yetmiş matematikçi olduğunu vurgular; bu matematikçilerin çalışmaları hakkında bilgiler verir; özellikle mektupları yazdığı sırada bazı matematikçilerin Secavendî'nin *et-Tecnis fi'l-hisâb*'ı, diğer bazılarının Şemseddin Semerkandî'nin *Eşkalu't-te'sîs*'i, bir kısım astronomun da Mahmud Çağminî'nin *el-Mulahhas fi'l-hey'e*'si üzerinde çalışmakta olduklarını belirtir (Fazlıoğlu, 2010).



Semerkandî, mantık alanında, *Kıstâsü'l-efkâr fi tahsîsi'l-esrâr* adlı bir çalışma kaleme almıştır. Bu kitaba yazılan şerhler kendisinin İslâm mantık tarihinde önemli bir yer edindiğini göstermektedir. Ancak bu şerhlerin ilki bizzat kendisi tarafından kaleme alınmıştır. Bu tutumundan şerhe esas olan metni öğretim maksadıyla yazdığı ve iyi bir şerhin örneğini bizzat vermek istediği sonucu çıkarılabilir (Kutluer, 2009:476; Bingöl, 2006b).

## Eserleri

Semerkandî'nin tarih ve bibliyografi kitaplarında geçen, bizzat kendisinin eserlerinde bir vesile ile değindikleri ile dünya kütüphanelerinde yer alan veya bazı araştırmalarda kendisine nispet edilen ama bir şekilde te'yit edilemeyenler tarzında eserleri mevcuttur.

1. *Eşkâlü't-te'sîs*. Öklid'in *Elementler* adlı eserinden alınmış otuz beş temel önerme hakkındadır. Türk matematik bilgini Kadızâde-i Rûmî'nin esere, *Tuhfetü'r-reîs fi Şerhi Eşkâlü't-tesîs* adıyla yazdığı şerh ile birlikte Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez ders kitabı olmuştur. Bu şerhe, haşiye ve ta'likler yazılmış (*DİA*, XVII, 202; XXIV, 99). III. Selim'in emriyle 1209 (1794-95) yılında Müftü-zâde Ab-

dürrahim Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş, II. Abdülhamid döneminde Tâcü's-saîdî diye tanınan Ebü'l-Feth Muhammed b. Saîd el-Hüseynî tarafından haşiyesiyle birlikte iki defa basılmıştır (İstanbul l268,1274).

Şemseddin Semerkandî'nin, *Eşkâlu't-tesîs* adlı eserinin en önemli özelliği, isminin de delalet ettiği gibi, var olanlar dünyasını (Te'sîs) temsil ettiği düşünülen temel geometrik formları (Eşkâl) incelemesidir. Bu çerçevede eser geometrik varlık tasavvuruna yani İslâm dünyasındaki şekliyle Plâtoncu felsefeye bir giriş olarak hazırlanmıştır. İşte bu nedenle, yani geometrik formlara dayalı bir evren tasavvuruna sahip olması nedeniyle Semerkand medresesinde üzerinde durulmuş ve Kadızâde tarafından şerh edilmiştir. Müellif Semerkandî bu niyetini, yani *Eşkâlu't-tesîs*'te belirlediği çerçeveyi, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* adlı eserinde kelâma uygulamış, daha sonra bu eseri *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif* adıyla şerhetmiştir. Bu çerçevede Semerkandî İslâm dünyasında hendesî kelâm denebilecek bir hareketin kurucusu olarak görülebilir (Fazlıoğlu, 2010).

Eser Abdullah Muhammed Abdullah tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas, 2016).

2. *er-Risâletü'l-Semerkandîyye fi âdâbi'l-bahs*. *Âdabü'l-bahs ve'l-Münâzara* olarak da bilinen, Semerkandî'nin felsefe, fıkıh ve kelâm disiplinlerinin hepsi için geçerli olabilecek şekilde münazara sanatı üzerine telif ettiği ünlü eseridir. Daha önceki müelliflerin cedel, hilaf veya münazara başlığı altında yazdıkları eserler, sadece fıkıh yahut kelâm ilmiyle sınırlı kaldığından, bu eser tümel bir tartışma yöntemi geliştirmiş olmakla özgün bir niteliğe sahiptir (Kutluer, 2009:476). Semerkandî, Kahire, Darü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir yazma nüshası bulunan (nr. 364) bu eseriyle, bu alanda ilk çalışma yapan âlim olarak bilinmektedir. Kısaca *Adâbü's-Semerkandî* olarak bilinen esere başta Kemalüddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvanî (ö. 905/1500) olmak üzere birçok kişi tarafından şerh yazılmıştır (Şerif, 1985:23). Mantık tartışmalarını içeren eser üzerine birçok şerh yapılmıştır.

3. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye.* Burhaneddîn en-Nesefî'nin, *el-Fusul fi ilmi'l-cedel, Fusûlü'n-Nesefî*ve *el-Mukaddimetü'l-Burhâniyye* adlarıyla bilinen cedel ilmine dair eserine yazılmış şerhtir (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3034; Fatih, nr. 3087).

4. *Kıstâsü'l-efkâr fi tahkîki'l-esrâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2562; Atıf Efendi Kütüphanesi, nr. 1673, 1674; Darü'l-kütübi'I-Mısriyye, Mantık ve Âdâbü'l-bahs, nr. 38). Esere bizzat müellifi tarafından *Şerhu'l-Kıstâsil-ilmi'l-mik-*

*yâs* adıyla şerh yazılmıştır (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2666, 2667, 2668). Çalışma alanında orijinal bir niteliğe sahiptir (Bingöl, 1996a).

*Kıstâsü'l-efkâr*, Necmettin Pehlivan tarafından hem tahkik edilmiş, hem de Türkçeye tercümesi şeklinde Doktora çalışması olarak hazırlanmıştır (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010. Yayımlanmamış Doktora Tezi).

5. *Aynü'l-nazar fi ilmi'l-cedel*. Darü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir yazma nüshası mevcuttur (Mantık ve Âdâbü'l-bahs, nr. 197).

6. *el-Mu'tekadât*. Bir tür kelâm ve mantık içerikli olan eser, İsmail Yörük ve İsmail Şık tarafından, *İslâm İnanç İlkeleri* adıyla tahkik, tercüme ve değerlendirme yapılarak yayımlanmıştır (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

7. *Beşarâtü'l-İşarât*. İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı çalışmasına yapılmış bir şerhtir. Eserin yazma bir nüshası mevcuttur (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2418).

8. *el-Envâru'l-İlâhiyye*. Semerkandî, Serhu'l-Mukaddime adlı çalışmasında, bu eserine atıf yapmaktadır. Eser, mizân, mebâdí ve mesâil olarak tasnif edilmiştir. Dolayısıyla onu sadece kelâm veya sadece mantık kitabı saymak mümkün değildir. Bu türden bir tasnif, İbn Sína'nın *el-İşârât*'ının "mantık, fizik, metafizik" tasnifinin, kelâmcı filozoftaki karşılığıdır. Her iki tasnifte de aslında, mantığın alet ve ilim olması yönleri ortaya çıkmaktadır.



Her iki açıdan da mantık, tasnifte, yerini birinci olarak almakta ve önemini korumaktadır.

Bu eser, Süleymaniye kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 2432/6'da kayıtlıdır. Bu nüsha Muhammed b. Muhammed b. Umer el-Gâzî es-Semerkandí tarafından 706 yılında tashih edilmiştir.

9. *Şerhu Envâru'l-İlâhiyye*. *el-Envâru'l-İlâhiyye* adlı eserine müellifin kendisinin yapmış olduğu şerhtir. Semerkandí'nin aynı zamanda şârih kimliğinin olduğu bilinmektedir. Çünkü *Sahâif*, *el-Kıstâs* ve *el-İşarât*'a şerh yazmıstır. Şerh, "dedi (kâle)-dedim (ekûlu)" seklinde düzenlenmesine karşın metin içindeki ara açıklamalar için "onun sözü (Kavluhû)" seklinde açıklamalar da yapılmaktadır. Giriş (159b) de *Envâru'l-İlâhiye*'ye atıf yaparak başlamakta ve şerhi de bu kitabın mizan, yani mantık kısmının tahkikine (incelenmesine) ve açıkça ortaya konulmasına (ikân) hasrettiğini ve bunu da özet bir şekilde yapacağını söylemektedir. Bu şerh, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 2432/7'de kayıtlıdır. Bu nüshanın hicri 708 yılında Zilhicce'nin sekizinci günü tensih edildiği, 711'in

Rebiülevvel ayında ise tashih okuması yapıldığı bilgisi verilmektedir (Pehlivan, 2010:II, 22).

10. *es-Sahâif fi't-Tefsir*. Haci Halife tarafından nispet edilmiş olup (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1074), henüz te'yit edilememiştir. Aşağıdaki dört kitabın da nispeti tespit edilememiştir.

11. *et-Tezkire fi'l-hey'e*. Astronomi hakkında bir çalışmadır.

12. *A'mâlü't-takvîmi kevâkib-i sâbite*. 675 (1276-1277) yılı için düzenlenmiş bir yıldız takvimidir.

13. *Kitâbü Envâi's-sehâb fi envâi'l-hisâb*.

14. *Şerhü'l-Mecistî* (Kutluer, 2009:476).

15. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. Eserin İstanbul kütüphanelerinde on beşe yakın yazma nüshası bulunmaktadır.

16. *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif*. Eser, yazar tarafından kaleme alınan *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* adlı çalışma üzerine, bizzat müellif tarafından yapılmış bir şerhtir. Kitabın yazma bir nüshası, Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1142 ve Kahire Darü'l-Kütübi'l-Misriyye'de bulunmaktadır (nr. 28).

17. *İlmu'l-âfâk ve'l-enfüs*. Semerkandî'nin astronomi ile ilgili bu eseri, *Science of the Cosmos and the Soul* adıyla yayımlanmıştır (ed. Gholomreza Dadkhah, Mazda publication 2014).



## es-Sahâifü'l-İlâhiyye

Semerkandî, Matematik, Astronomi, Mantık ve Kelâm bilim dalları alanında eserler vermiş bir âlimdir. Dönemin siyasi kültürel şartları içerisinde iyi yetişmiş biri olan Semerkandî'nin hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmayışının nedenleri arasında, dönemin bilimsel algısı ve kamuoyunun yöneliş ve temayül ekseninin olması mümkündür. Zira o doğrudan hadis, fıkıh, tasavvuf ve tefsir alanında eser vermemiştir. Onun bir tefsirinden bahsedilmekle birlikte, henüz bu teyit edilememiştir. Matematik, astronomi ve mantık, doğrudan yaygın halk kesimine hitap etmediği için, kendisi insanlar arasında ün yapmamış olabilir. Bunun yanında Kelâm ilmi de halk arasında mergup olan bir bilim dalı konumunda olamamıştır. Zira o, entelektüel bir kesime hitap etmektedir.

Yazar, kaleme aldığı *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* adlı çalışmasında, entelektüel boyutunu

başarılı bir şekilde yansıtmış ve bu doğrultuda çalışma, geleneksel kelâm kültürü dışına taşmış, orijinal niteliklere sahip olmuştur.

Yapıcı ve uzlaştırıcı bir yöneliş içerisinde olan müellif öncelikle, klasik dönemin itikadî İslâm mezhepleri arasındaki fikir çatışmalarına girmemiştir. O bu yönüyle önceki Kelâm bilginlerinden farklı bir metot oluşturur. Dönemin hararetli mezhepsel tartışmalarına eserinde yer vermeyen müellif, kitabında bir konuyu işlerken, farklı mezheplerin görüşlerine yer vermekle kalmamış, onların akidelerinin dayanaklarını da özenle sıralamıştır. Bu konuda da üstün bir performans sergilemiştir. Bu da onun çok yönlü ve ciddi bir birikime sahip olduğunun göstergesidir.

Semerkandî, eserinde bilimsel ve yapıcı bir üslup kullanarak, dönemin imkânı ölçüsünde her düşünce akımını, onların kendi verileri doğrultusunda değerlendirmiştir. Yani karşı taraf olarak nitelenen kesimin düşüncelerini, onların karşısındakilerden aktarmamıştır.

Özellikle felsefî konularda filozofların görüşlerini özenle sergilemiştir. Yunan filozofları yanında İslâm filozoflarının değerlendirmelerini detaylı bir şekilde ele almış ve tüm konularda onların yaklaşımlarına ve de onlara yapılan eleştirilere yer vermiştir. Bu doğrultuda eser, felsefî ağırlıklı bir yapıdadır.



Kelâmın ana konularını işlerken, müellifin derinliği bulunan matematik, astronomi ve mantık verilerinden fazlasıyla istifade etmiştir. Bu yapı, müellifin yaşadığı ve Kelâm tarihinde "Cem ve tahkîk" olarak nitelendirilen devrin genel karakterini yansıtmaktadır.

Bu doğrultuda eserinde iki âlime çok yer vermiştir. Bunlar, "İmâm" olarak tarif ettiği Fahreddin Râzî (ö.606/1210) ve "Şeyh" olarak tanımladığı İbn Sinâ'dır (ö. 428/1037). Bu doğrultuda onlardan fazlasıyla etkilendiği söylenebilir. Ancak yazar, bu iki zâtın görüşlerini de yer yer eleştirmiştir. Aslında bu, onun eserindeki genel usulüdür. Zira o, ele aldığı bir konuyu işlerken, Müslüman âlimlerin dışındakilerin yaklaşımlarına da yer vermiştir. Bu doğrultuda yeri geldikçe tercihini, farklı görüşler arasında onlardan birinden yana da kullanabilmiştir.

Eserinde kendisinin belirli bir itikadî mezhebe mensubiyetini doğrudan belirtmeyen Semerkandî, eserinde yer alan, "Ashâbunâ/yoldaşlarımız" ifadesiyle, Mâtüridîleri kastetmiştir. Ancak o eserinde "el-Cevâb" kelimesiyle başlayan ifadelerle, tüm diğer görüşlerde olduğu gibi, Mâtüridîlerin de yaklaşımlarını

çoğu zaman eleştirmiştir. Zira müellif, kendi ifadesiyle, "hakikatin peşinde" olması nedeniyle, görüşlerin zayıf taraflarını ön plana çıkarmaktan kaçınmamıştır. Bu doğrultuda farklı yaklaşımları sergiledikten sonra, "el-Hakk" ifadesiyle onlar arasından kendi tercihini veya doğrudan görüşünü belirtmiştir.

Bu doğrultuda Şemseddin Semerkandî'nin, *Eşkâlu't-tesîs* adlı eserinin en önemli özelliği, zaten, isminin de delalet ettiği gibi, var olanlar dünyasını (Te'sîs) temsil ettiği düşünülen temel geometrik formları (Eşkâl) incelemesidir. Bu çerçevede eser geometrik varlık tasavvuruna yani İslâm dünyasındaki şekliyle Plâtoncu felsefeye bir giriş olarak hazırlanmıştır. İşte bu nedenle, yani geometrik formlara dayalı bir evren tasavvuruna sahip olması nedeniyle Semerkant medresesinde üzerinde durulmuş ve Kadızâde tarafından şerh edilmiştir. Müellif Semerkandî bu niyetini, yani *Eşkâlu't-te'sîs*'te belirlediği çerçeveyi, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* adlı eserinde kelâma uygulamış, daha sonra bu eseri *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif* adıyla şerhetmiştir. Bu çerçevede Semerkandî İslâm dünyasında hendesî kelâm denebilecek bir hareketin kurucusu olarak görülebilir (Fazlıoğlu, 2010).

Eserinde takibi kolaylaştıracak şekilde maddeler halinde konuları sistematik olarak işleyen Semerkandî, bunları temelde "Sahîfe/Sayfalar" kelimesiyle başlıklandırmıştır. Böylece tüm konu başlıklarıyla kitabın adı, "Sahâif" olarak ortaya çıkmıştır. Konuların ilahi alanı kapsaması nedeniyle yani marifetullaha yönelik olmasından dolayı eser, "*es-Sahâifü'l-İlâhiyye*" şeklinde adlandırılmıştır. Bu haliyle kelâma yönelik bir çalışma olarak eserin ismi de orijinaldir.

*Sahâif*'in Türkçe'ye tercümesinde Ahmed Abdurrahman Şerif'in yapmış olduğu tahkikli metin esas alınmıştır (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985). Anlaşılamayan metinlerin çözümlenmesinde *Sahâif*'in Süleymaniye kütüphanelerindeki yazma nüshalarından da yararlanılmıştır. Ancak metnin anlaşılmasında müellifin kendi eserine yapmış olduğu *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif* adlı şerhin önemli katkıları olmuştur (Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1142).

*es-Sahâifü'l-İlâhiyye*



# *Mukaddime*

Zâtıyla tek ve eşsiz olmanın yegâne hak sahibi Allah'a hamdolsun. O, hikmetiyle tüm mahiyetleri benzersiz bir şekilde yarattı ve varlık türlerini kudretiyle var etti. Selam ve esenlik, evrenin efendisi Hz. Muhammed'e, onun temiz aile ve arkadaşlarına olsun.

Çeşitli ilimler içerisinde en yücesi ve en değerlisi, akli kesin kanıtlar ve sağlam deliller üzerine oturtulmuş, en yüksek hedef ve en yüce amaç olan Tanrı bilgisine yönelik olandır. Bu, en kutsal amaç olan Ulûhiyetin nitelikleri ve Rububiyet sırları hakkında gerçek bilgi ve yakîn ile elde edilen marifettir. Allah'ın zâtı ve sıfatları ile yaratma eylemi ve bunun ürünü olan yaratılanlar hakkındaki marifete bu bilgiyle ulaşılır. Bu aynı zamanda kıymetli bir araştırmayı ve latif nükteleri içermektedir. Bunlarla insan, gerçeklere ulaşma ve var oluştaki incelikleri anlama çabası içerisinde olur.

Bu bilgilere olan merakım beni, söz konusu meseleleri incelemeye ve Kelâm ilmi olarak adlandırılan İslâm kanunları verileri doğrultusunda araştırmaya yöneltti ve de konuyla ilgili bir çalışma yapmaya teşvik etti.

Gerçeğin aydınlığı doğana kadar filozofluk taslayanların karanlık düşünce dehlizlerinde dolaştım durdum. Sadık kanıtların teşvikiyle doğru yola yöneldim ve gerçek ışığa ulaştıran sağlam geçidi buldum. O felsefe taslayanların görüşlerini büyük oranda sahte, en parlak sözlerini de bozuk olarak gördüm. Kıymetli aklî konular, hikmetli gerçekçi meselelerin sınavında güven oluştu ve dikkatli araştırma sonuçlandı. Bu doğrultuda bu kitapta, dayanaksız zanlardan azade olmuş, her türlü şaibeden uzak özgün görüşler ortaya konuldu.

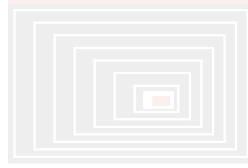
Buna rağmen eğer burada beğenmediğin ve hoşuna gitmeyen veriler görürsen,

taklit ve bağnazlığa yeltenerek, hakkımda karar vermekte acele etme. Bu doğrultuda okuduğunu anlamaya çalış.

Bu kitabın içerisinde *Tevrat*'tan ve *İncil*'den nakiller yer almaktadır. Ben onlarla, Hz. Peygamberin nübüvvetinin gerçekliğine yönelik kanıtlar oluşturmaya çalıştım. Bu şekilde de onların görüşlerinin yanlışlığını göstermeyi amaçladım.

Hz. Muhammed'in nübüvvetinin doğruluğuna şahit göstermek ve yanlış inançlarının bozukluğuna delil getirmek üzere *Tevrat* ve *İncil*'den metinlerle zenginleştirerek bu çalışmayı *"es-Sahâifü'l-İlâhiyye"*şeklinde adlandırdım. Bu kitabı, mebâdi (ilkeler) ve mesâil (ana konular) olmak üzere iki ana bölümde işledim.

Allah'ın bana gerçeği ilham etmesini, doğruyu anlama yetisi vermesini diliyorum. Zira O, hakikati kalbe yerleştirendir. Dönüş ve sığınma O'nadır.



BİRİNCİ MAKSAD

## İlkeler (Mebâdî)

Burada, bir mukaddime ve üç bölüm yer almaktadır.

Birincisinde genel konular, ikincisinde arazlar, üçüncüsünde cevherler olmak üzere üç başlık yer almaktadır. Mukaddime ise, iki kısımdan oluşmuş olup ilki, kelâm ilminin mahiyeti ve konusunu oluşturmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

## Kelâm İlmi

Kelâm ilmi, Allah'ın zâtı, sıfatları ve isimlerini, meleklerin hallerini, peygamber, veli ve imamlar ile Allah'a boyun eğen ve eğmeyenler ile bunların dışında kalanların dünya ve ahiretteki durumlarını konu edinen bir ilim dalıdır. Kelâm ilmini, bu konularda ona ortak olan metafizikten/teolojiden ayıran boyutu, bütün bu alanlara, dini/İslâmi bir metotla yaklaşımda bulunulmasıdır. Bu doğrultuda kelâmın tanımı, Allah'ın zâtından, sıfatlarından, varlıkların durumlarından İslâm kanunları çerçevesinde bahseden bir ilim şeklinde yapılmıştır.

Buradan anlaşılıyor ki konumuzda olan zâtî arazlar, Allah'ın zâtına yönelik olarak var olma bakımından; mümkinat itibariyle ise Allah'a ihtiyaç duymaları bakımından ele alınmaktadır.

Bu durumda kelâmın konusu, kendi varlığı bağlamında Allah'ın zâtı ve O'na muhtaç olmaları doğrultusunda ise mahlûkatın zâtıdır. Bu doğrultuda her bir ilmin konusu, o varlığı belirleyen zâti arazlar üzerine şekillenmektedir.

İKİNCİ FASIL
## Varlık Türleri

Aklın tasavvur ettiği şeyler dış âlemdeki varlıklarına nisbetle ya Vâcib (zorunlu) ya mümteni (olması imkânsız) ya da mümkündür (var olması bir başkasına bağlı). Vâcib varlık, yokluğu düşünülemeyen ve var olmak zorunda olandır. Mümteni ise, birbirine karşı olan iki zıt şeyin bir anda mevcut olması gibi, var olması aklın ihtimal dairesi içerisinde olmayan demektir. Eğer bu iki aykırı durumdan birisi gerçekleşirse, o zaman bu olguya mümkün varlık denir. Yer ve göklerde olan her şey ve her durum mümkün varlık statüsündedir.

Filozoflara göre mümkün, ya cevher veya arazdır. Eğer mümkün bir yerde bulunmaz ve mekân tutmazsa, o zaman o cevher olur. Eğer araz bir mahalde bulunursa o zaman o araz olur. Cevher ise, vaz'i (konumsal) ve gayr-i vaz'i olmak üzere iki türlüdür.

Cevherin vaz'î olması demek, duyulara hitap edecek şekilde var olmasıdır. Vaz'î, ya konan, hulûl eden anlamında veya onsuz meydana gelir. Hal şeklinde olan türe ait eserlerin sebebi olursa, bu türsel surettir. Çünkü tür bununla gerçekleşir. Eğer bu form, gelişim ve değişim tarzından vuku bulursa, bu bitkisel nefis boyutu (nebatî nefis) anlamına gelir. Diğer türlü bu form duyu, hareket ve iradî bir niteliği sahip olmuş olur. Bu da hayvanî nefis (nefs-i hayvanî) aşaması demektir. Islaklık, şeffaflık ve akıcılık özelliklerine sahip su gibi olan Tabiî nefis (nefs-i tabîiyye), bu özelliklere sahip olmazsa, bu durumda uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde üç boyutlu bir cisim olarak, o varlığın zâtı ile ortaya çıkar.

Hulul edici olmayan vaz'î cevhere gelince, bu da ya mekân (mahal) olarak vardır veya hem mekân hem de hâl ile birlikte mevcuttur. Herhangi bir yere sahip olmadan var olan hâl, heyulâ olmaktadır. Heyûlâ, kendisine girenle varlık kazanan mahal anlamına gelmektedir. Bir mekâna sahipse, o zaman, kendisine girenle varlık elde etmeyen mahal anlamında olan mevzu olmuş olur.

Mürekkep olan varlık, cisimdir. Cisim, bitki ve hayvan gibi farklı tabiattaki varlıkların bir araya gelmemesiyle oluştuğunda basit; farklı tabiata sahip varlıkların birlikteliğiyle oluştuğunda mürekkep olur. Basit varlığın tikeli (cüz), adlandırma ve tanımlamada tümel (kül) gibi ise buna basit unsurî, değilse basit felekî varlık denilir. Mürekkep varlık büyüme ve gelişme niteliklerine sahip değilse ona cansız (cemâdî) denir. Büyüme ve gelişme özelliklerine sahip olup da, duygu sahibi olmazsa, o zaman o bitkisel (nebatî) olur. Duyguya sahip olup

da muhakeme gücü olmayan, hayvanî olur. Hem fizikî hem hissî hem de aklî niteliklere sahip olana da insan denir.

Gayr-ı vaz'î olan, cisimlerle bağlantılı tedbirle ilintili olarak var ise nefis; canlı bir varlıkta mevcut ise, insan nefsi; her ikisinden de mahrum ise, felekî nefis olarak adlandırılır.

Herhangi bir şeyle bağlantılı olarak hareket etmezse, ona akıl denir. Kendisi ile vacip varlık olan Allah arasında bir aracı olmazsa, ona külli (tümel) akıl adı verilir. Eğer, varlık âlemindeki oluşumlara etki ediyorsa ona, faal akıl denir. Böyle değilse mütevassıt akıl denilir.

Araza (ilinti) gelince o ya bölünebilir ya nispet edilebilir ya da hiç biri olmaz. Birincisi kemiyettir (nicelik). O, zâtı itibarıyla bölünebilir. İkincisi keyfiyettir. O ise, mahiyeti itibarıyla bir başka varlık ile karşılaştırılamaz ve de tat, koku ve renk gibi zâtı itibarıyla parçalanıp bölünemez. Geri kalan arazlar yedi kısımda ele alınmaktadır:

Muzâf (görelilik), baba ve oğul gibi karşılıklı bir nispete sahip olandır. el-Eyn, bir mekânda olmak demektir. Meta, eski ve yeni olmak gibi bir zamanda olmak demektir. el-Vaz', cisme ait bir durum olup bazı parçalarının diğerlerine veya yer ve gök gibi harici olguların oturma ve ayakta durma şeklindeki ilintileri sebebiyle cisimde hâsıl olur. Mülk, bir şeyin ilintili olduğu şeye nispetidir. Elbise giymek ve sarık bağlamak gibi onun hareketiyle bu da intikal eder. Yapmak (fiil), etki anlamına gelip kesmek gibi bir eylem gerçekleştirmektir. Yapılmak (infial), kesilmek gibi kendisine yapılan bir şeyden etkilenmek demektir. İstikra dışında sınırlamaya yönelik bir delil yoktur.

Bazı âlimler yukarıda anlatılanları, keyfiyet (nitelik), kemiyet (nicelik) ve nispet olmak üzere üç bölümde incelemişlerdir. Bu tanım doğrultusunda bu olguları sınırlandırmak mümkündür. Kemiyet ve nispetten her birisi, bir mahal (yer) için gerekli olabilir veya olmayabilir. Gerekli olduğu takdirde buna yer de lazım gelirse, bu varlık (vücud) için gerekli olmuş olur. Nitekim bir zenci için siyahlığın zorunluluğu böyle bir mülahazanın sonucudur. Yine keyfiyet ve nispetin bir yer için gerekliliği ile ilgili bir başka örnek de, mahiyet bağlamında üçün tek olmasıdır. Vücud için keyfiyet ve nispetin gerekli olmaması ile ilgili olarak da, utangaçlıktan kaynaklanan yüz kızarıklığının kaybolması gibi hızlı ve gençlik gibi yavaş yok olan türleri vardır. Bu yaklaşım, filozofların tercihidir.

Kelâm âlimlerinin değerlendirmesine göre ise mümkün varlık, ya mütehayyizdir (yer tutan) ki hayz, boşlukta yer kaplar veya mütehayyize hulul eden ya da hiçbirisi olmayan şey demektir. Mütehayyiz, cevherdir. Eğer parçalanma ve bölünmeyi kabul ederse buna cisim denir. Bu niteliklere sahip olmazsa, cevher-i ferd denir. Tahayyüze hulül eden ise arazdır. Bu da ya canlı ve diri olan için olur veya olmaz. Birincisi on çeşittir.

Bunlar, hayat, kudret, itikad, nazar (düşünce), kelâm, irade, kerahet ve şehvet, nefret ve elemdir. Bir kısım kimseler, ölüm, acizlik ve zevk gibi arazların karşıtını yok olarak kabul ettiler. Bazı âlimler buna ölümü de katarak ona tamamladılar. Ancak bazıları, "Allah sizi sınava tabi tutmak amacıyla hayat ve ölümü yarattı" (el-Mülk 67/2) ayeti doğrultusunda, ölümü de vücudî kabul ettiler. Zira onlara göre muallel olan (bir sebebin sonucu olarak var olan ), vücudîdir.

Canlıya ait olmayan arazlar ya beş duyunun birisi ile algılanır ya da algılanmaz. İkincisi te'lif, ağırlık ve hafiflik gibi itimad ve oluş arazlarıdır. Oluş dört kısım olup bunlar: Hareket, sükûn, dağılma ve birleşme şeklinde sıralanır. Zira cevherin bir yerde oluşması, eğer sonunda onun var olmasından sonra gerçekleşirse bu, hareket olur. Eğer o var olduktan sonra orada bulunursa bu, sükûn olur. Zira eğer üzerinde bir yerde aynı bulunma hali geçmişse, buna sükûn denir. İki yerde iki cevher bulunduğunda ikisi arasında üçüncü bir olgu meydana gelir ki buna da iftirak (ayrılık) denir. Bunun zıddı ise içtima (birliktelik) olur. Yani içtima, iki cevherin iki yerde aralarında bir üçüncüsü söz konusu olmaksızın gerçekleşmesi demektir. Bazı kimselere buna Bekâ ve Fena'yı da eklemişlerdir. Mahsus (algılanan), renk ve ışıkta olduğu gibi gözle; ses ve harfler gibi kulak ile; kokularda olduğu gibi koklama duyusuyla; yakıcılık, acılık, tuzluluk, tatlılık, ekşilik, yağlılık, kasılma, yavan gibi dokuz farklı türüyle tatma ile; soğuk, sıcak, nem ve kurulukta olduğu gibi dokunmayla gerçekleşir. Mütehayyiz olmayan veya mütehayyize hulul etmemiş olana gelince, bunu kelamcılar reddederken filozoflar kabul etmişlerdir. İleride bundan bahsedilecektir.

BİRİNCİ KISIM

## Genel Konular

Bu ifadeden kastımız, varlık türlerinin çoğunluğunu kapsamaktır. Bu bölümde altı sayfa bulunmaktadır. Bunlar vücud, mahiyet, mevcud ve bu üçüyle ilintili olanlardır.

BİRİNCİ SAYFA
## Vücud

Burada üç fasıl bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL
### Vücudun Mahiyeti

Vücudun mahiyeti hakkında farklı görüşler olmakla birlikte çoğunluğun kanaatine göre onun tasavvuru belirgindir. Vücudun çeşitli tanımları yapılmış olup en uygunu onun kevn (oluş) olduğu şeklindedir. Her ne kadar o, gerçekte bir lafzi tanım ise de bu konudaki yalın benzerliklerden dolayı eş anlamlı terimler kullanmak daha uygundur. Zira tarif, hakiki ve lafzi olmak üzere iki türlüdür. Hakiki, sınırlarını ve şeklini tanımlamak lafzi ise kelimeler iledir.

İmam (Fahreddin Râzî) kevnin belirgin oluşunu iki şekilde açıkladı:

**Birincisi**: Herkes kendi varlığını bedihi olarak bilir. Tasdik, tasavvur sonucudur. Varlığın tasavvuru ise açıktır. Râzî'nin bu yaklaşımı tartışılabilir. Zira tasdik, bir şekilde iki tarafın hakikatini kavramaya değil, onların tasavvuruna dayanmaktadır.



**İkincisi:** Vücudun tanımını yapmak imkânsızdır. Bu, had/tanım açısından zordur; zira basittir (yalın). Eğer mürekkep (birleşik) olsaydı, bu durumda cüzileri vücudî olurdu ve küllî olanla cüzî olan mahiyetin bütününde eşit bulunurdu ya da ademî olurdu ki bu durumda da butlanı zorunlu olurdu.

Vücudun tanımı, resmedilmek (betimleme) suretiyle de yapılamaz. Zira onun şeklinin ortaya çıkarılması ve gözde canlandırılması mümkün değildir. Çünkü mevcudun mahiyeti ancak, dışta algılanan kendisine özgü bir şekilde bilinmesiyle gerçekleşebilir. Bu da onun mahiyetinin, kendi dışındakilerden ayırt edici niteliklerinin bilinmesiyle anlaşılır. Bu ise mahiyetin bilinmesiyle ve onun dışındakilerin ayrıntılı bir şekilde tanınmasıyla ortaya çıkar.

İlk görüş, devir (kısır döngü) gerektirir. İkincisi ise, sınırsız durumların bilgisini icap ettirir. Mantık verileri göz önüne alındığında bu durum tartışmalıdır. Mantık verileri kabul edildiğinde bu mümkün değildir. Zira bir şeyin tanımının yapılamaması, o şeyin düşünmeden bilinebilen bir nesne (bedihi) olmasını gerektirmez.

Bu önemli bir konu olduğu için çok uzun konuşmak gerekir. Çünkü birçok

değerli konu, bunun üstüne bina edilmektedir. Bir konu tartışma alanına girmişse, o zaman akli verilerimizle hareket ederiz.

Bu konunun ele alınması ve tartışılmasından sonra varlık kavramının aslına ve onun ne olduğuna bakarız. Açık bir şekilde biliriz ki, bazı varlıkların vücudu var, bazılarının yoktur. Zorunlu olarak biliriz ki ilk olarak, vücutları olan varlıkların onu, diğerlerinden ayıran kendisine özgü bir vücudu olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olarak da kendi içerisinde farklılık vardır. Kuşkusuz bu üç değerlendirmedeki vücud mefhumu, farklı terimlerle ifade edilse de, onu diğerlerinden ayrı kılan bir yapıya sahip olup, farklı adlandırmalar o tek varlığı başkalaştırmaz. Bir tek nesne, farklı şekillerde isimlendirilebilir. Bu doğrultuda vücut kavramı, diğer olgulardan ayrı olarak akıl nezdinde mevcuttur. Bu anlamda vücud terimine bakıldığında, onun kevn kavramıyla aynı olduğunu görürüz. Zira her mevcut olanın, bir oluşumu (kevn) vardır. Bu doğrultuda her mevcut olmayan, oluşmuş da değildir. Bu durumda mevcut, bir oluşumdur.

Bu konunun özü budur. Bundan ayrıca vücudun bütün varlıklarda müşterek ve mahiyet üzerine zaid olan tek bir mefhum olduğu anlaşılmaktadır. Bu değerlendirmenin şahidi, "Onun emri, bir şeyi murat ettiği zaman ancak ona "Ol" demesidir ki, o da hemen oluverir" (Yasin 36/82) ayetidir. Yokluk kavramı da bununla bilinir. Çünkü o, vücud kavramınını ortadan kalması demektir. Vücud, hariçte var olmak şeklinde ya ayni olur, ya da zihinde bulunmak suretiyle zihni olur. Mu'tezileden farklı olarak vücudun, sübut ile aynı olduğunu kabul ediyoruz. Zira Mu'tezile'ye göre vücud, sübuttan daha özeldir. Onlar bu görüşleriyle ma'dumun (yok olan), adem (yokluk) halinde sabit olduğu kanaatine sahip olmuşlardır. İleride bu konudan bahsedilecektir.

İKİNCİ FASIL

## Vücud, Varlıklar Arasında Müşterektir

Vücudun bütün mahlûklar için kullanımı konusunda farklı görüşler mevcuttur.

Muhakkik âlimler vücudun bütün varlıklar için kullanılan ortak bir terim olduğunu söylemişlerdir. Bunlara felsefeciler, Eş'arî (ö. 324/936) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) karşı çıkmıştır.

Filozoflar, vücudun müşterek kullanılan bir kavram olduğunu ancak diğer varlıkların değil, sadece Vâcibu'l-vücudun kendi kendine kaim olduğuna inandıkları için bunun teşkik yoluyla gerçekleştiğini sandılar. Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin

el-Basrî ise her şeyin vücudunun, mahiyetinin aynı olduğunu ve ortaklığın vücut lafzında gerçekleştiğini söylediler. Doğru olan daha önceki fasılda beyan ettiğimiz gibi birincisi yani onun müşterek olduğudur.

Vücudu müşterek anlamında kullananlar, üç tür delile dayanmışlardır.

**Birincisi**: Bir şeyin cevher oluşunu kabullenmek, onun araz oluşunu kabullenmeyi ortadan kaldırır.. Hâlbuki bir şeyin mevcut olduğuna inanmak, onlardan birini ortadan kaldırmaz. Çünkü o, her ikisini de içeren ortak bir terimdir.

**İkincisi:** Eğer bu ortaklık düşünülmeyecek olursa, bir şeyin var (mevcud) ve yok olma (ma'dum) ile sınırlandırılması zorunlu olarak ortadan kalkar. Bu durumda realitede yokluğun karşısında pek çok şey meydana gelir. Bu, itiraz edilebilir bir yaklaşımdır. Zira her bir şeyin varlığına ve yokluğuna nisbetle hasr şeylerden biridir ve bu ikisi dışında üçüncü bir şey yoktur.

**Üçüncüsü:** Şayet vücut ortak olmasaydı, onu vacip ve mümkün diye ayırmak söz konusu olmazdı. Çünkü insana Hintli veya taş denmez. Bu tartışmalı bir konudur. Zira payın (kısmet) kaynağının hepsi arasında müşterek olması gerekmez. Nitekim şu sözümüz buna benzer: Âlem ya vâcibtir ya da mümkündür. Çünkü bu üç şıkta da müşterek olanın vücut lafzı olması caiz görülmektedir. Zira biz terim anlamı göz ardı edecek olsak bile lugatta bu manaları bulabiliriz. Sen de biliyorsun ki bu vecihler felsefecilerin görüşünü ortadan kaldırmaz. Çünkü onlar teşkik yoluyla iştirakı caiz görmektedirler.



ÜÇÜNCÜ FASIL

## Vücud, Mahiyet Üzerine Zâittir

Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu vücudun (varlık), bütün mahiyetler üzerine zait olduğunu söylemişlerdir. Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin aralarında bulunduğu bazı âlimler de vücudun, mahiyetin aynı olduğunu kabul etmişlerdir. Filozoflar da vücudun, vacip varlıkta mahiyetin aynı, mümkün varlıklarda ise mahiyetin gayri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunların dışında herhangi bir görüşe ulaşılamamıştır.

İsabetli olan vücudun, mahiyet üzerine zait olmasını ifade eden birinci görüştür. Bunu birinci fasılda açıkladık. Zira varlıkların mahiyet olarak birbirlerine benzerlikleri ve farklılıkları vardır. Birleştikleri hususlar, ayrılığa düştüklerinden ayrıdır ve birinci fasılda geçtiği üzere onlardan bir cüz değildirler.

Filozoflar kendi düşüncelerini şöyle delillendirmeye çalışmışlardır.

**Birincisi**: Eğer vücud (varlık), mahiyete dâhil olursa, mahiyeti akletmek ancak vücudu akletmek ile mümkün olur. Hâlbuki böyle değildir. Zira dışarıda var olmadığı yok sayılarak üçgen düşünülebilir, zihinde yer bulabilir. Oysaki bu örnek, külli kaziyeye uygun düşmediğinden tutarlı görünmemektedir.

**İkincisi:** Eğer mahiyetin parçalarından birisi dâhil olursa, bu durumda zâti müştereklik genelleşir ve cins statüsüne döner.

Dâhili türlerin imtiyazı, mahiyetin alt kategorisinde, birbirinden ayrı olarak, mevcut aralıklarla ortaya çıkar. Mevcut öteki aralıklarla türlerden ayrılmıştır. Bu böylece sürer gider. Bu nedenle tartışılabilir. Eğer hükmün külli olduğu iddia edilirse, bu durumda onun karşıtı cüz'i olur. Alt kategoride bulunan türlerin bir kısmının diğerlerinden, başka fasıllar ile ayrılacağı ileri sürülemez. Zira bu durum sonsuza kadar sürer gider. Böylece söz konusu olan durum gerekmez. Bunun cüz'i olacağı iddia edilirse, tartışmaya girilmez. Zira Vacip varlık, buna dâhil olmaz.

**Üçüncüsü:** Eğer vücud mahiyete dâhil olsaydı, onun mahiyete eklenmesi, kendisi için uygun olanın doğrulanmasına mani olmazdı. Ancak bu böyle değildir. Zira mümkün mahiyetler, onun varlık ve yokluğa kabil olduğunu doğrulamış olur. O, vücutla beraber bu sonucu doğrulamaz. Bu yaklaşım da tartışılabilir. Çünkü bu durumda doğrulayıcının bir cüz'ün varlık veya yokluğuna nisbetle olması, böyle bir eklentiye engel olur.



Vücudun, her bakımdan mahiyetin aynı olduğunu ileri sürenler ise görüşlerini şöyle ispat etmeye çalıştılar:

**Birincisi**: Şayet vücud, mahiyetten başka bir şey olursa, mahiyet onunla nitelenmiş olur. Bu durumda mahiyetin bir başka şeyle vasıflanması, onun varlığı (vücud) şartıyla olur. Bu ise, vücudun varlığının, mahiyetin varlığından önce olmasını gerekli kılar.

Bu anlayışa yanıt olarak vücudun, mahiyete bağlı olmadığını düşünmekteyiz. Zira bu ancak gayr (başkalık), varlığın (vücud) arızî niteliklerinden biri olduğunda mümkün olur. Hâlbuki bu böyle değildir. Çünkü birlikteki basitlik ve üçteki teklikte olduğu gibi avariz, bazan zâtî nitelikler, bazen de cismin rengi ve fiziki varlıkların sertliği gibi vücuda ait olur.

**İkincisi:** Eğer vücut zâit olursa, mahiyet kendi halinde bulunmamış olur. Bu durumda vücud, mevcut olmayan bir şeyle var olmuş olur. Buna yanıt olarak

vücud, mahiyet ile var olur. Kendi başına mahiyet ne var olur ne de yok olmuş olur denilir.

**Üçüncüsü:** Eğer vücud mahiyete zâit olarak değerlendirilirse, varlıkta var olan mevcudata ortak (müşârik); mahiyette ise ona aykırı (muhalif) bir varlık olur. Mahiyette de ona aykırılık olur. Bu durumda onda iştiraki sağlayan hususlar, imtiyazı sağlayanlardan ayrı olmuş olur. Böylece zincirleme her bir varlığa bir varlık gerekli olur.

Bunun cevabı şudur: Vücudun vücudunun kendisine zait olduğunu kabul etmiyoruz. Tam aksine vücud, varlığın ta kendisidir.

Filozoflar vacip olan vücudun, mahiyetinin aynı olduğunu şu yönlerden isbat ettiler:

**Birincisi**: Eğer vücud zait olsaydı, bu durumda mahiyete ihtiyaç duyar, bu da onu mümkün varlık statüsüne getirirdi. Böylece mahiyet de, illet (nedensel) konumuna girerdi. Oysaki ayrılmışlık bir illet değildir. İllet, vücut bakımından malülden öncedir. Böylece mahiyet, vücuddan önce var olmuş olur.

Bunun yanıtı şöyledir: Bu bölümde açıkladığımız gibi mahiyetin yapısı gereği ona levâzım ve avâriz gerekmektedir. Bu, onun için bir zorunluluktur. Bu doğrultuda, Vâcibin mahiyeti, niçin onun varlığını gerektirici olmasın?

**İkincisi:** Vücud mahiyete zait olduğunda mümkün olur. Mümkün ise, daha sonra ortadan kalkabilir. Yani sonludur. Bu durumda Vâcib varlığın vücudu, parçalara ayrılabilir.

Bu görüşe yanıt olarak deriz ki, mümkün varlık, Vacip varlık olan Allah'ın zâtıyla var olmak zorundadır. Bu bizzat bir gerekliliktir. Vâcibü'l-Vücûdun anlamı bundan başka bir şey değildir.

**Üçüncüsü:** Eğer vücud mahiyet/zât üzerine zaitse, Allah'ın zâtı hem onun yapıcısı (fâil) hem de kabul edici olur. Buna söz konusu gerekliliğin imkânsızlığının reddi şeklinde cevap verilir. Çünkü Allah'ın zâtı, O'nun sıfatlarını zorunlu kılar. Sıfatlar da zâta ihtiyaç duyar. Böylece sıfatlar Allah'ın fail olarak gerçekleştirdiği eserlerinden birisi olur. Bu durumda Allah'ın zâtı, bir sıfatla muttasıf olmuş olduğundan kabil statüsünü kazanır.

Doğrusu, Allah Teâlâ'nın vücudu, zâtına zaittir. Çünkü O'nun vücudu ya diğer varlıklar gibi kevndir ya da kevnden başka bir şeydir. Vâcibin hakikatinde vücutla birlikte tecerrüd söz konusu olursa, o zaman vacip varlık, mürekkep

olmuş olur. Aksi takdirde, müteaddid ve kendisine muhtaç olan mevcudata bitişik olmuş olur. Şayet O'nun vücudu kevnin gayri olacak olursa bu durumda kevn ya hâsıl olmuş ya da olmamış olur. Eğer zât için böyle bir oluşum söz konusu olmazsa, bu durumda vücud meydana gelmez. Zira vücud, kevn olmaksızın düşünülemez. Vücud eğer mevcut olarak kabul edilirse, bu dâhili olamaz. Zira bu durumda terkip oluşur. Terkip ise muhaldir. Bu nedenle sıfat, Vâcib varlığın mahiyetine zâit bir konumda olur. Buradan anlaşılıyor ki, kevn, kendisiyle varlık kazanılan şeydir. Kevn olmazsa, diğeri de olmaz. Onun (kevn) ile sıfat, Allah'ın mahiyetine zait bir durumda olur. Bu arzulanandır. Bu, açık ve güzel bir burhan olup onunla Allah'ın bütün sıfatları kanıtlanabilir.

HÂTİME

## Yokluk Şart İlişkisi

Ademler (yoklar), tür ve özelliklere sahiptir. İllet (neden) ve şartın yokluğu, ma'lûl (nedenlenmiş, nedenli) ve meşrutun (şartlanmış, şartlı) yokluğunu i gerekli kılar. Bu ikisinin dışındaki bir şeyin yokluğu, bu sonucu gerektirmez. Bir şeyin zıddının bir mahalde (yer) bulunmaması, diğer bir zıt olguyu gerekli kılar. Oysaki bir başka olgunun yokluğu, bu neticeyi vermez.



İKİNCİ SAYFA

## Mevcut ve Ma'dum

Burada dört fasıl bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

## Varlık Türleri

Mevcut (varlık), ya harici olur veya zihinde bulunur. Harici varlık, hariçte oluşu bulunan varlık demektir. Zihni varlık ise zihinde oluşu bulunan demektir. Bundan murat şu değildir: Zihinden hariç olan bir şey, zihinde aynen mevcuttur. Zira bu durum, hariçteki mümteni oluşumu zorunlu kılmaktadır. Zira bu durumda harici oluşumda onun var olması gerekir. İki veya daha fazla akıllı kimse bir şeyi düşündüğünde aynı anda iki yerde harici konumda mevcut olması gerekir. Bundan murat şudur: Zihinde tasarlanan şey, eğer hariçte olacak olsaydı, olduğu gibi onun hakikati aynen gerçekleşirdi. Tümel ve tikel her

şeyin, söz konusu o şey olarak, bir gerçekliği vardır. O hakikat bizzat kendisi olarak harici ve zihni oluşumu kapsar. O gerçekliğin harici ve zihni olarak anlam bakımından iki eşit formu ortaya çıkar. Zihinde var oluşuyla ikincisi birincisinden ayırılır. Araz birincisinden farklı olarak bir yerde var olur. Zihni varlığa yönelik bu yaklaşım, mütekaddimin (ilk dönemdekiler) ve müteahhirin (sonraki dönemdekiler) kelâmcıların ezici çoğunluğunun görüşüdür.

Müteahhirin kelâm bilginlerinden bir kısmı bu görüşün aksini ileri sürdüler. Onlara göre tartışma alanının tespiti zordur.

Onların tartışması eğer harici bir şeyin zihindeki aynıyla oluşması hakkında ise, bu onların görüşü değildir. Onların tartışması, mutlak formun oluşumu hakkında ise bu, zorunlu olan bir durumun inkârı demektir. Zira tartışma konusu, harici bir şeyin varlığının zihinde de belirginleşmesindedir. Onlar bu görüş doğrultusunda hareket etmediler. Bir nesnenin mutlak sureti ortaya çıkarsa, her bir insanın kendi zihninde varlıkların tasavvurunu zorunlu olarak hissettiğinden, bunun reddedilmesi zorunlu görünmektedir. Söz konusu varlığın gerçekliğine uygun bir şekilde zihinde şekillenmesi birkaç şekilde olabilir. Ancak bu durum eşyanın zâti hakikatinde herhangi bir kapalılık oluşturmaz.

Zihni vücudun varlığını kabul eden bazı âlimlere göre, dış gerçeklikte yeri bulunmayan bazı olgular zihinde canlandırılabilir. Şu anda çocuğu olmayan bir kimse için ilerideki muhtemel çocuk canlandırması gibi, zihindeki gerçekliği nedeniyle onun varlığı kabul edilir. Sübutî hükmü nedeniyle hükmedilen sonuç da sabit olmuş olur. Zira bir şeyin, bir başka nesne için gerçekleşmesi (sübut), kendi varlığının gerçekliğinin bir parçası olur. Bu durum ise, gerçek âlemde olmayıp, zihinlerde gerçekleşir. İnsan ve hayvan gibi külli hakikatler, sadece zihinlerde bulunur.

Bu yaklaşımın nakzedilecek iki yönü vardır:

**Birincisi**: Şartsız, mutlak ma'dumu, mevcudun karşıtı olarak kabul ederiz. Ama ma'dumun bir asliyeti söz konusu değildir.

Buna cevap vermek gerekirse, mukâbil (karşılık), mübâyin (farklılık) ve münâfi (aykırılık) gibi külli anlamlar, birlikteliği söz konusu olmayan şeyler için geçerlidir. Ma'duma yönelik değerlendirme, ma'dum olmasıyla ilintilidir. Burada ise mevcudiyeti ile ilgili değerlendirme vardır. Bunun dışında anlaşılan bir mana, doğru değildir. Yani mukabil, mübayin ve münafiden selbi olmayan mana kastedilirse, hükmün doğruluğu kabul edilemez.

**İkincisi:** Hüküm, ancak bir şekilde mevcut olan bir nesne hakkında geçerlidir. Mutlak ma'dum ise, kendisi hakkında hüküm verilemeyendir.

İkincisi yanlıştır. Zira bu konuda hakkında hüküm verilen, mutlak ma'dum ise, çelişki doğurur. Eğer mutlak ma'dum değilse hakında hüküm caiz olur fakat bu da yanlış olmuş olur.

Cevap vermek gerekirse, ilk olarak vücudî olgular ile ilgili hüküm ma'dum için geçerli değildir. Burada ise durum böyle değildir.

İkinci olarak, mutlak ma'dum, ma'dum kaldıkça kendisi hakkında kesin hüküm verilemeyendir. Bu doğrultuda ikinci şıkkın yalan olması gerekmiyor. Benzer konular mantık ilminde yer almaktadır.

Konuyla ilgili iki şekilde karşıt delil getirdiler:

**Birincisi**: Eğer mahiyet zihinde bulunursa, zihin de hariçte mevcuttur dolayısıyla mahiyet de hariçte var olmuş olur. Bu durumda mümteni şeylerin hariçte bulunmuş olmaları gerekir.

Bunun cevabı şudur: zihindeki varlık, hariçtekinin benzeridir. Bu husus daha önce geçti.

**İkincisi:** Sıcaklığın ve soğukluğun mahiyeti zihnimizde belirirse, o zaman iki zıt birleşmiş olur ve zihnimizde sıcaklık ve soğukluk aynı anda oluşur.

Bu teze yanıt olarak, zihni formlarda zıtlık olacağını ve eşyanın kendi gücüyle etki edebileceğini kabul etmiyoruz. Yine zihnin bunu kabul etme gücüne sahip olduğunu da düşünmüyoruz.



İKİNCİ FASIL

## Ma'dum

Kelâm âlimleri ma'dumun, yokluk halinde şey olmayan, mutlak nefiy (olumsuzluk) olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Şey olma, zihni ve harici olarak iki şekildeki varlık türünden birisiyle ortaya çıkar. Mu'tezile âlimlerine göre mümkin olan ma'dum, hariçte var olan yokluk halidir. Mu'tezile âlimleri sübutun, vücuttan daha genel bir anlam taşıdığı kanaatindedirler. Çünkü onlar sübutu, mahiyetin bu mahiyet oluşumunda da var olarak açıklamışlardır. Söz gelimi, ma'dum olan siyahlık, yok iken de siyahtır. İki zıddın bir arada bulunması gibi, mümteni ma'dum (olması düşünülemeyen yokluk), tam bir olumsuzluktur. Bu nedenle bu durum, menfi (yokluk) olarak adlandırılmıştır.

Mu'tezile âlimleri sabiti mevcut ve ma'dum olarak iki kategoride değerlendirmişlerdir. Ma'dumu da sabit ve menfi şeklinde ikiye ayırmışlardır. Mevcudu ise, ma'dumun karşıtı; sabiti de menfinin mukabili olarak tanımlamışlardır. Ardından failin vücut vermede rolü olduğu, mahiyetin sübutunda bir katkısı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu ise filozofların görüşlerinin aynısıdır. Zira filozoflar failin, mahiyette tesiri olmadığı, çünkü mahiyetin, fail olsa da olmasa da yine mahiyet olduğu görüşünü benimsemektedirler.

Mutlak ma'dumun, yokluk halinde salt nefiy olduğunu iki şekilde ele alabiliriz:

**Birincisi**: Ma'dum olan siyahlık, siyahlık olarak değerlendirilirse bu, ya harici önerme olarak kabul edilir ki o zaman ma'dum olması nedeniyle bu konuya çözüm bulunamaz ya da hakiki olarak benimsenir. Bu durum da yokluk halinde değil, varlığın kabulü ile olur. Bu hal zihni olarak benimsenirse, o zaman bu siyahlık, tartışmasız zihinde siyahlık olarak kalır.

**İkincisi:** Siyahlık yokluk halinde de siyah ise bunun ya bir ya da daha fazla olması gerekir. Zira her siyah olan nesne, elbette siyah renge sahip olmuş olur. Bu ister tek ister çok olsun, var demektir. Zira birlik veya çokluk var olana yönelik iki sıfattır. Bu durumda da iki zıddın birliğinin söz konusu olması lazımdır.

Mâtüridî Kelâm âlimleri ma'dumun sabit olmadığı ile ilgili şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

**Birincisi**: Ma'duma şey denilemez. Zira söz konusu o şey, ya vardır veya yoktur. Eğer mevcutsa, ma'dumun mevcut ile nitelenmesi gerekir ki, bu mümkün değildir.

Eğer o şey ma'dum ise, bir başka varlığın sıfatı olamaz. Çünkü bir nesnenin bir başka şey için sabit olması, onun sübutunun bir parçasıdır. Eğer ma'dum ise sıfat olamaz. Bu durum sabit olmamakla da benzer sonuç doğurur denebilir.

**İkincisi:** İmam'a (Fahreddin Râzî) göre ma'dum, ya menfiye (fani) denktir veya çok özeldir ya da genel bir statüde olabilir. Üçüncüsü batıldır. Zira bu durumda mutlak nefiy olmaz. Menfi olan hâs (özel) ile adem olan âm (genel) arasında fark kalmaz. Bu menfiyi doğrulayıcı olur. Aksi takdirde iki durumdan birisi belirginleşirse menfinin, menfi olmaması gerekir. Şu önerme doğrulanabilir: Her ma'dum, menfidir ve her menfi ise sabit değildir. Bu önermeden, her ma'dumun sabit olmadığı ortaya çıkar. Bu amaçlanana uygun bir sonuçtur.

Bu yaklaşım tartışılabilir. Çünkü, ma'dum ile mümkün ma'dum kastedilirse, adem ve nefy (hüviyetin kalkması), birbirlerini nefyettikleri için tahsis ortadan

kalkar. Bundan mutlak anlamda ma'dum amaçlanırsa, bunun umumi ve nefy olması durumunda, genellik ve özellik arasında fark kalmayacağı görüşünü onaylamayız. Aksine aradaki fark menfiyi ve mümkün ma'dumu tasdik edici olur.

**Üçüncüsü:** Mümkün ma'dumun hakikati ile ilgili olarak, ma'dumat hariçte mevcut kabul edilirse, mütekarrir oluşunda birliktelik (müşareke); hususilikde ise karşıtlık söz konusu olur. Buradaki iştirak oluşumu, imtiyazdan farklıdır. Mahiyete zait bir durum olarak mütekarrir olması, yokluk halinde mevcut olmasını gerekli kılar. Zira vücudun anlamı da bundan başka bir şey değildir. Bu görüş tartışılabilir. Çünkü onlara göre sübut, vücuttan daha kapsamlıdır. Genellik ise, özelliği gerekli kılmaz. Böylece Takarrürün anlamının, mahiyetin mahiyet oluşunu ve bundan da onun vücuttan başka bir şey olduğunu öğrenmiş oldun.

Karşı tarafta olanların bu konudaki delilleri ise şöyledir:

**Birincisi**: Ma'dum, şimdi olmayan güneşin yarın yeniden doğması gibi, bilinmektedir. Her malum ise, başkalarından farklılık taşımaktadır (mütemeyyiz). Her temayüz eden de sabit demektir. Zira temyiz, sadece bir temyiz edici ile meydana çıkar. Mutlak olumsuzluk (nefy), herhangi bir şeyle nitelemez.

Bu görüşün cevabı şudur: Ma'dumun hariçte belirginliği kastedilirse bunu kabul etmeyiz; akıldaki belirginliği kastedilirse bu mümkündür. Yani bunun hariçte değil akıldaki varlığından bahsedilebilir. Bunda tartışma yoktur. Ancak bu durum da, mümteniat (imkânsızlık) ile nakzolur (çelişir).

**İkincisi:** Ma'dumlar da kendi içerisinde mütemeyyiz olur (belirginleşir). Söz gelimi güneşin yarın doğacak olması, batacağını da ortaya koyar. Her belirginleşen ise sabittir.

Bu yaklaşımın eleştirisi, men' ve nakz konusunda geçti.

**Üçüncüsü:** Eğer siyah, ancak mevcut olma halinde iken siyah olsa, onun siyahlığı bir başka etken nedeniyle olmuş olur. Şayet bu başka etken kaldırılmış olursa mevcut siyahlık, siyah olarak kalmaz ki bu mümkün değildir.

Bu yaklaşım filozofların, mahiyetin yaratılmamış olduğu şeklindeki görüşlerine delil olarak kullandıkları ifadelerdir.

Bu değerlendirmeye cevap vermek gerekirse deriz ki: Bu durumda mahiyetin mevcut olabileceği düşünmüyoruz ki, muhal olması gerekmiş olsun.

Bazı kimselere göre, şey olmak ancak harici bir varlığa sahip bulunmakla mümkündür. Muhtemeldir ki onlar bu görüşlerini akli vücudun inkârı üzerine bina etmişlerdir. Bu anlayışın yanlış olduğu daha önce belirtildi. Nitekim "Onun emri, bir şeyi murat ettiği zaman ancak ona "Ol" demesidir ki, o da hemen oluverir" (Yâsîn 36/82) ayeti onların yanlışlığını gösteren bir delildir. Burada ma'dum şey olarak adlandırılmıştır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Ma'dumun İadesi

Kelâm âlimleri ma'dumun iadesinin imkânı konusunda ittifak etmişlerdir. İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve Farâbî (ö.339/950) gibi filozoflar ile Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Mahmud Havârizmî (ö. 665/1267) gibi kimseler de, bunun mümkün olmadığına kanaat getirmişlerdir. Hakikat ise eğer onlar, Allah'ın ma'dumun iadesini istememesi gibi bir başka nesneden dolayı çekince koymuşlarsa, çekişme ortadan kalkar. Bununla, ma'dumun iadesi zâtî imkân olarak mümkün değildir, şeklinde bir anlayışı kastetmişlerse, bu yaklaşım açıkça bir yanlışlıktır. Çünkü varlığa kabil olamaz. Aksi takdirde var olamaz. Kâbiliyyet mahiyetten ayrılamaz. Aksi takdirde mümkünün, mümteniye (olamazlık) dönüşmesi gerekir. Bu da, varlığa dönüş kabiliyetini sonuç verir.

Dönüş (iade), vücuttan (ilk olarak var kılmaktan) daha özeldir, genelin sahip olduğu şeylere, özelin de sahip olması gerekmez şeklinde bir görüş ileri sürülürse, cevaben denilir ki, ilk zamanda varlığı bulunmayan bir şeyin, bir sonraki zamanda vücudu gerçekleşebilir. Aksi takdirde inkılab (dönüşüm) lazım gelir. O şeyin ilk var oluşu, varlığı kabul etme istidadına sahipse, dönüşü daha kolay olur. Eğer bu olmazsa, zâti imtina (olamazlık) gerekmez. Onun ifadesi ise bizzat imtina değildir. Zira biz zâti imkân üzerinde durmaktayız. Bu güzel bir ifade biçimidir.

Doğrusu şudur: İlk varlığın meydana gelmesi, istidadın artması anlamına gelir. Zira bununla, fiille nitelenme gücü elde edilir. Allah Teâlâ'nın, "İlkini yaratıp sonra onu iade eden O'dur. Bu O'nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce örnekler/sıfatlar O'nundur" (er-Rûm 30/27) ayetindeki murada yakındır.

Bazıları, ma'dumun iadesinin kabulünden çekindiler ve şöyle dediler:

**Birincisi**: Eğer ma'dum iade edilirse, mahiyet ve hüviyet kalmaz. Bu nedenle iadenin gerçekliği konusunda sağlıklı bir veri oluşamaz.

İmam'a (Fahreddin Râzî) göre,"İadenin gerçekleşmesi konusunda doğru hüküm verilemez" şeklindeki yaklaşım, eğer bu doğru kabul edilecek olunursa, "hüküm verilemez" şeklindeki anlayışınızı ortadan kaldırmıştır. Ancak "onunla ilgili hüküm vermek gerçekçi olur" şeklindeki aksi tez mümkün olur. İmamın bu görüşü tartışılabilir. Bu hükmün sağlam çıkmaması, selbi bir konumdadır. Selbi olmamasından dolayı iadenin gerçekliği ile ilgili bir hüküm vermenin aksine selbin, ma'dumdan olması câizdir.

**İkincisi:** Eğer ma'dum iade edilse, onun sahip olduğu bütün özelliklerin de iadesi gerekmektedir. Bu düşünülebilecek olsa da, söz konusu iade, onlarsız bir şekilde onu o yapmaz. O şeyin özelliklerinden birisi de, zamanla olan alakasıdır. İade, ikinci bir vakitte olan demek olduğunda bunun bir önceki zamanı da vardır. Bu doğrultuda o nesne, ilk zamanda iade edilecek olursa, bu durum iade sayılmaz.

Buna cevap olarak vakti, şahsın kendisiyle var olduğu düşünülen özelliklerden saymayız. Bunu kabul etsek bile iade edilenin (mu'âd) ikinci vakitte olanın aynı olduğu düşüncesini uygun bulmayız. Aksine ikincide var olan ister vaktinde olsun ister olmasın eşittir. Bu durumda kendisi ve vakti iade edilmiş olur. İkinci vaktin olduğu düşünülse de, bu onun vaktinde gerçekleşmez. Zira o ve onun vakti, bir iadedir.

**Üçüncüsü:** Eğer o nesne iade edilecek olursa, bu onun benzerleri için de mümkündür. Zira benzerler için hüküm aynıdır. Bu ise iki farklı şey arasında imtiyazsızlığı gerektireceği için kabul edilemez (muhâl).

Bu görüşü değerlendirmek gerekirse benzerlik (misl), mahiyette denk olmak demektir. Benzerliğe bu anlam verilirse, burada bir imtiyazsızlık söz konusu olamaz. Söz gelimi Zeyd, Amr'a benzer. Bu yaklaşımda, aralarında farklar olmasıyla birlikte benzerlik yorumu yapılır. Bütünde (kül) eşitlik kastedildiğinde bunun mümkün olmadığı itirazı yapılabilir. Bu anlamda benzerliğin mümkün vücud olacağını düşünmüyoruz. Zira her şeyde bu anlamda iki eşitlik bulunamaz.

Bazı âlimler dönüşün imkânsızlığı ile ilgili delil getirmekte yetersiz kalınca, zorunluluk iddiasına sarıldılar. Buna vereceğimiz yanıt ise şudur: Daha önce açıkladığımız gibi zaruri olmak nasıl mümkün olur?

DÖRDÜNCÜ FASIL

## Hâl

Kelâm bilginleri, mevcut ile ma'dum arasında bir başka olgu olmadığı konu-

sunda ittifak etmişlerdir. Mu'tezile âlimleri ise, mevcut ile ma'dum arasında "hâl" diye adlandırdıkları bir aracı koymuşlardır. Mu'tezile sabit varlıkları, mevcut, ma'dum ve hâl olarak sınıflandırdılar. Onu da var ve yok olarak nitelendirilemeyen mevcudun sıfatı olarak tanımladılar.

Ehl-i sünnet âlimlerinden Kadî Ebû Bekir Bakıllânî (ö. 403/1013) ve İmamü'l-Haremeyn Cüveynî de hâl teorisini kabul etmişlerdir. Onlar bu konuda şu delillere dayanmışlardır:

**Birincisi**: Varlık, teselsülü doğuracağından mevcut olmadığı gibi, zıddı olan ile vasıflanması da mümkün olmadığından ma'dum da değildir.

Bu yaklaşımın yanıtı varlık, vücudun kendisidir. Bu nedenle teselsül gerekmez.

**İkincisi:** Beyazlık ve siyahlık, renk olmada birdirler. Ancak siyahlık ve beyazlık açısından farklıdırlar. Siyahlık ve beyazlık, arazın araz ile var olmasını gerektirdiğinden mevcut değildir. Onlar, yok da değillerdir. Zira zorunlu olarak, siyahlık ve beyazlığı düşünebildiğimiz için, o ikisinin böyle olmadığını biliriz. Mutlak âlim olmak bakımından Allah'ın âlimliği ile insanın âlimliği arasında bir ortaklık söz konusudur. Ancak Allah'ın âlimliği ile insanın âlimliği arasında kesin fark vardır. Ortaklık özel statüde değildir. Bu âlimlik niteliği ne vardır ne de yoktur.

Bunun cevabı şudur: Arazın araz ile var olması mümkündür. Nitekim hareket bir araz olduğu halde, onda hızlılık ve yavaşlık bulunur. Bu konu ileride ele alınacaktır.

Bu görüşe kesin yanıt olarak, adem (yokluk), vücudun bitişinin (intifa) aynısı olduğu söylenebilir. Her mevcut olmayan, adem olabilir. Aksi de söz konusudur. Mu'tezile âlimleri hâl'in varlık sahasında olmadığını kabul etmektedirler. Ma'dum olması konusunda da aynı görüştedirler. Aksi takdirde vücud ve ademi (varlık ile yokluk) bir başka anlamda tanımlamaları gerekirdi. Böylece aradaki sorun lafzî olduğundan, giderilmiş olur.

HÂTİME

## Vücud ve Vücudî ile Ma'dum ve Ademî Arasındaki Fark

Yukarıda geçen konulardan anladın ki vücud (varlık), kevn (oluşum) demektir. Adem ise vücudun zıddı yani yokluk; mevcut ise, var olan, ma'dum da mevcudun zıddı yani yok olandır. Vücudi (varlıksal) ve ademînin (yokluksal)

tanımlarında âlimler farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bazıları vücud ile vücudî; ma'dum ile ademî arasında fark olduğunu söylemiş, bir kısmı da vücudî, ademî, hakiki ve itibari (göreceli) arasında farklılıklar olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bil ki vücudî, ışık ve göz gibi hakikatinde ve kendi anlamında bir şeyi nefyedici değildir. Ademî ise, karanlık ve körde olduğu gibi bir şeyi nefyedicidir. Burada lafza itibar edilmemelidir. Zira lafız bazen ademde olduğu gibi manada değil, nefiyden mücerred olur. Nefiy ise, adem olmamak gibi karşıt bir anlam içerir. Zira bu durumda anlamı vücudi olur. Ademî ise, adem gibi mücerret bir nefy (hüviyetin kalkması) olur. Bazen de körlük gibi vücudi ve nefyden oluşur. Zira körlük, sadece görmemek olmayıp, temel görevi görmek olan organın işlevinden mahrum kalmaktır. Bu konuda iki başlık vardır:

**Birincisi**: Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre bir, şeyin ademî olması, onun ma'dum olmasını gerektirmez.

**İkincisi:** Ademînin karşıtının vücudî olması gerekmez. Çünkü vücudî kaydının olmaması ile ademînin nefyi câizdir. Bu değerlendirme birçok araştırmacının gözünden kaçmıştır. Vücudinin karşıtı, basit veya mürekkep olarak ademî olması gerekir.



ÜÇÜNCÜ SAYFA

## Mahiyet

Burada dört fasıl bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

### Mahiyetin Tanımı

Her şey varsayılabilir. Küllî olsun cüz'î olsun her bir şeyin kendisini temsil eden bir gerçekliği vardır. Bir şey eğer küllî (tümel) ise, onun hakikati mahiyet olarak adlandırılır. Eğer cüz'î (tikel) ise, hüviyet denir. Varsayılan her bir gerçeklik (hakikat), kendisinde, bitişik veya ayrık farklı olanlardan ayrı bir anlama sahip olur. Onun her şeyle olan bağlantısı, başka bir anlamdadır. Mahiyetle birlikte olsun veya olmasın, onunla bağlantılı olan her şey bir tarafa bırakılırsa mahiyet, hakikatin kendisidir. Ona Hakikat, ne ise odur denilir. Bir başka şeyi içinde barındırdığında, "şu veya bu şekilde bir hakikat" denir. Bir hakikat, kendisine

özgü olgular nedeniyle gerçeklik kazanır. Sözgelimi canlının var veya yok olması, tümel ya da tikel olması, hariçte veya zihinde bulunması, bütün bunlar onun mahiyetini içeren ve mahiyete dâhil olan anlamlar değildir, canlının gerçekliği, gelişen, iradeyle hareket eden duygusal boyuttadır. Varlık olarak ele alınacak olursa, Söz gelimi hayvan (canlı), yukarıda söz konusu edilen niteliklerden dolayı mevcut değildir. Bu doğrultuda mahiyet hakkında şöyle denilmiştir: Mahiyet, nefy ve isbat bağlamında bir etkenden dolayı veya bir etkenle birlikte olma nedeniyle var değildir. Mahiyetin tek şartı, mücerret mahiyet olmasıdır. Varlık ve sübut nedenlerinden (kuyud) hiçbirisi mahiyeti kayd altına alamaz.

Mahiyetin herhangi bir dış etkeni yoktur. Eğer bin harici etken olsa, bu anlamda onlar mevcut, mahiyetin birer cüz'ü olabilirler. Mevcudun bir parçası (cüz'ü) mevcuttur. Bir şey olmama şartıyla olduğunda hariçte ve zihinde var olmaz. Zira vücud, zait bir şarttır.

Eflatun mahiyetlerin her nevi için mevcut olduğunu kabul etti ve bunlara Eflatun'un idealar denildi. Burada da çelişki vardır. Çünkü mücerred mahiyetler mevcut değildir. Eflatun'un ideaları ise mevcuttur.



İKİNCİ FASIL

## Mahiyet Türleri

Mahiyet, herhangi bir cüz'ü (parçası) olmayan basit ya da mürekkep olmak üzere iki şekilde bulunur. Bunların her ikisi de, hakiki ve itibari olur. İtibari de vücudi ve ademî olabilir. Böylece mahiyet, altı kısımdan oluşmaktadır.

Hakiki, işin gerçeği (nefsü'l-emr) bakımından olandır. İtibari ise, aklın varsaymasıyla oluşur. Vücudi, içeriğinde ve anlamında nefy bulunmayandır. Ademî de, nefyi içerendir.

Hakiki basit mahiyet, vacip ve nokta gibi olandır. İtibari ise, vücudun vücudu gibidir. Zira akıl, nesnelerin büyük çoğunluğunda mahiyetin dışında vücud var olduğunu bilir. Dikkatli düşündükten sonra, vücudun varlığının onun aynısı olduğunu anlar. Zira nesnelerin hakikati, hakikatin kendisi olduğundan, mahiyetin anlaşılmasından sonra ziyade bir incelemeye gerek duymaksızın onun hakikatinin, gerçekleşenin aynısı olduğu ortaya çıkar. Aksi takdirde zincirleme bir olgu gerekir. Yine her sıfatın mefhumu (oluşturduğu anlam), olanın olması, birin birliği, kıdemin kadîm olması (ezelinin ezeliği) gibi sıfatlananın (mevsuf) mefhumu ile aynıdır.

Hakiki mürekkeb (gerçek birleşik) ise, bedenin parçaları ve evin bölümleri gibidir. İtibari, cins ve fasıldan oluşan gibidir. Zira akıl, cins ve faslın mevcut olduklarını onların birleşmesinden türün ortaya çıktığını bilir. Oysaki hariçte bu böyle değildir. Aksi takdirde ondan tür olarak hiçbir parça kabul edilemez. Beyaz hayvan gibi, sıfat ve mevsuftan; Zeyd ve Amr gibi iki farklı durumdan (emreyn) bir mahiyet kabul edilmiş olur.

Bundan anlaşılmaktadır ki, vücutta ve vahdette olduğu gibi bir şey hakiki de olabilir, itibari de olabilir. Nitekim vahdet Vacibu'l-vücud ve noktada olduğu gibi bazen hakiki, itibarî terkiplerde olduğu gibi bazen de itibari olmaktadır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Mahiyetin Parçaları

Burada iki konu bulunmaktadır.

**Birincisi**: Mahiyetin cüzleri, bazen cins (tür) ve fasılda (ayrık) olduğu gibi, kendine yüklem olarak değerlendirilir. Bazen de sayıların parçalarında olduğu gibi değerlendirilmez. Cins, mahiyetin aslına delalet edendir, fasıl ise mahiyeti meydana getiren ve onun ayrıştırandır.

Bunun gerçekliği şöyledir: Mürekkep, ev ve on sayısı gibi farklı oluşuma sahip yapıların bir araya gelmesiyle varlık kazanır. Buna genelde "hakiki terkip" denir. Bu parçaların ona yüklem olması i mümkün değildir.

Bu doğrultuda ev çatıdır ve on sayısı tektir denilemez. Farklı varlıkların bir araya gelmesiyle oluşan bir şeye, ondan biridir denilemez. Eğer bir şeyden ibaret olarak olduğu kabul edilirse, insan örneğinde olduğu gibi, birçok oluşum ile nitelenmesi gerekir. Zira insanın, bilinçli, hassas ve gelişen bir cevherden oluştuğu kabul edilmektedir. Ondan her bir parça insan olarak değerlendirilmektedir. Bunun keyfiyeti ise, duyulara yönelik birbiriyle bağlantılı anlamlara sahip olduğunda, onu anlamlandıracak mefhumlar olduğu gibi oluşur. Böylece sonuç itibarıyla bir şeyin mahiyeti oluşmuş olur. Bu şekilde birbiriyle bağlantılı anlamları içeren şey, ona ait olur ve onun mahiyetini oluşturur. Bu sayılanlar bir başka nesnede bulunmaz. Birbirleriyle bağlantılı olup, aynı zamanda bir başka şeyde bulunmayan algılar, zâti nitelik taşırlar.

Mahiyetle bağlantılı düşünülen ilintili olgular, arazlardır. Söz gelimi insan denildiğinde, boyut, gelişim ve görünüm, duyu, iradi hareket ve düşünme gibi yetiler, gelişen, düşünen, algılayan iradesi doğrultusunda kendisine yön veren

bedensel nitelikli cevheri oluşturur ve bunlar da aynı zamanda sanata kabiliyetli olmak ve duygularını ortaya koymak gibi zâti ilintileri oluşturan arazlar ile ilişkili olur.

Bu değerlendirme ile zâti olgular ve arazlar anlaşılmış, mahiyet ile ilintili olan kısımlar bilinmiş olur. Böylece bir nesneyi diğerlerinden ayıran algı doğrultusunda, hariçte ayırt edilmesi güç olup ancak akli olarak farkedilen ve tek bir varlığı temsil eden olgu meydana çıkar.

Müslüman filozofların görüşleri doğrultusunda, mahiyetin cüzleri, evrendeki varlıkların zâtları farklı olması nedeniyle harici varlık düzleminde farkedilemez. Bu terkip görecelidir. Zira dış dünyada varlık, kendisine özgü varlığı olan tek bir nesnedir. Ancak akıl, varlıklar arasındaki oluşuma itibar eder ve ancak bu ayırt eder. Bazen birden fazla birleşim tek bir mahiyette meydana gelebilir. Nitekim insan, bedende oluşan birden fazla terkibe sahiptir.

Şayet dersen ki: İtibar hariçte olana uygun olursa, durum itibari değil, hakiki olur. Aksi takdirde yalan olmuş olur ki yalana itibar edilmez. Buna şöyle cevap veririz: İşin özünde, külliyât ve ma'dumât gibi bâtın bir kuvvetle tahakkukunun gerçekleşmesi, bir hakikattir. Şayet, o kuvve zihinde canlandırılır ve hükümlerinde algı oluşursa, bu aynı zamanda realite de gerçekleşmiş olur anlamına gelir. Söz gelimi, "cins tümel/küllîdir" sözü, zihinde küllî olarak oluşan bir olgu olduğunu gösterir. Eğer niyet hariçte oluşursa, yine böyledir ve yalan ve doğru ancak niyetle oluştuğu için, onun harice uygunluğunu yok sayamayız. Bu ise, işin özündeki gerçekliğini nefyetmez.

**İkincisi:** Mahmul olan parça, iki hakikatin birlikteliğiyle oluşturulmuştur denilirse, bu cins olur. Aksi takdirde, fasıl olmuş olur. Söz gelimi havyan (canlı), insan ve at için birlikte kullanılabilen bir niteliktir. Eğer mutlak bir birliktelik (müşterek) söz konusu olmazsa, mahiyete özgü de olsa, düşünme yetisi gibi, bu fasıl olur. Aksi takdirde, irade ile harekete geçen duygular gibi mahiyete özgü olmaz. Bu ise insana özgü bir hal değildir.

Mahiyetin bazı parçaları, diğer kısımlara ihtiyaç duyar. Aksi takdirde terkip oluşmaz. Bu hakiki terkipte açık ve anlaşılırdır. Söz gelimi genel görünüş bir kısım konumunda olup, diğer parçalara ihtiyaç duyar. Mahmul olan cüzlerden oluşan terkip edilmiş nesne ise bilinemez.

Bu yaklaşıma Şeyh (İbn Sinâ) şöyle cevap vermiştir: Fasl, nev'i cinsten ayıran bir hissettir. Cins ve nev', bir diğeri için bir özellik olmazsa, her ikisi de birbi-

rinden müstağni olur (uzaklaşır). Bu durumda da terkip oluşmaz. Oysaki cins, faslın oluşumu için bir gerekçe değildir. Aksi takdirde cins, nev'e özgü olur ki bu da muhal olduğu için, zıt bir durum ortaya çıkar.

İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) bu görüşü tartışılabilir. Eğer illetten, tam olan illet kastediliyorsa, istiğnayı gerektirecek şekilde birinin, ötekinin illeti olmamasının bir kusur olarak değerlendirilmesine katılmayız. Gerekli olan illet, fail olan tam bir illet olması gerekir. Bununla umumilik kastediliyorsa, eğer illet istilzamı gerektiriyorsa, burada hissetin, gerektirici olduğunu kabul etmeyiz.

Yine biz burada hissetin bir gerektirici olduğunu onaylamıyoruz. Bu konuda söylenenlere gelince, böyle bir gereklilik, aynı zamanda diğerinin de bozulmasına yol açar. Bu ise Aristo, İbn Sinâ ve onları takip edenlerin yaklaşımıdır. Beden, nefsin oluşması için şarttır. Beden de, canlı, cisim veya gelişen bir yapıda olabilir.

Fasıl ise ya nefistir veya ondan ortaya çıkan şeydir. Her halükarda eğer cins, fasla bağlı olursa, devir gerekir. Zira cisim, ancak böylece gelişmeye (nâmî) bağlı olur. Nâmî de hassasa bağlıdır. Bu durumda düşünmenin canlıya (hayvan) bağlı olması gerekir. Eğer canlı da ona bağlı olursa, zincirleme (devir) lazım gelir.



HÂTİME

## Mahiyetin Parçalarının Nitelikleri

Mahiyetin parçaları maddi ve sûrî (formel) olup, tümü varlık bakımından mahiyetin zihin ve hariçteki varlığından öncedir. Bunun nedeni, mevkûfun aleyh'in (kendisine bağlanılanın), mevkuftan (bağlı bulunandan) önce gelme zorunluluğudur.

Mahiyet ve cüz'ünün ademi ise, onların bir kısmının yokluğunun önce olması yeterli olur.

Şayet "bütün parçaları mahiyetin özünün önüne geçecek olursa, bu durumda bir şeyin kendi özünün önüne geçmesi anlamına gelir" şeklinde bir düşünce ileri sürersen, buna karşılık olarak şunu söyleriz: Parçaların varlıklarının, cüz'lerin tümünün varlığına takaddümü, bizzat mecmû olması itibarıyladır. Cüzlerin varlıklarının tümü ile parçaların hepsinin vücudu arasındaki fark, sonra birleşik olması, onun yalın olduğu sonucuna götürür. Aksi takdirde mahiyetin oluşumunun, defalarca sınırsız durumlardan oluşması gerekir.

DÖRDÜNCÜ FASIL

## Mahiyetler Yaratılmış mıdır (Mec'ul)?

Bu konuda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, Filozoflar ile Mu'tezile bilginlerinin aksine Ehl-i sünnet Kelâm âlimleri mahiyetlerin, bir yaratıcı tarafından oluşturulduğu (mec'ul) kanaatindedirler.

Mahiyetlerin mec'ul (yaratılmış) olduğu iki şekilde anlaşılır:

**Birincisi**: Vücud, mahiyetin ya aynısıdır veya değildir. Eğer vücud mahiyetin aynı olursa, zorunlu olarak ma'lûl olur ve bu da mahiyet olur. Eğer vücud, mahiyetten ayrı olarak kabul edilirse, bu durumda mahiyet kendi varlığı ile ayakta durmaz ve var olmak için bir başkasına ihtiyaç duyar.

**İkincisi:** Failin gerçek anlamda etkinliği, mahiyetin harici bir varlık kazanmasıyla mümkün olur. Ancak harici bir olgu halinde iken mahiyet halini almış olur. Marangozun masayı yapmasıyla, masa olgusunun gerçekleşmesi gibi, mahiyetin harici bir mevcudiyet kazanmasıyla varlık oluşur. Bu ise, etkenin varlığın oluşumundaki büyük etkisinin sırrını göstermektedir. Varlığın oluşumunda nedenlenenin (ma'lûl) zâtının tamamen hariç olması gerekmez. Aksi takdirde olgu meydana gelmez. Bu durumda o nesneden bir şeyin olması gerekir ki, fail tür veya toplu (içtimai) en küçük formu gerçekleştirsin. Yoksa etki gerçekleşmez. Bu doğrultuda etken mahiyetin kendisinde etkili olması gerekir. Bu da onu hariçte var kılar. Böylece de varlık meydana gelir. Bunun kanıtlanması şöyledir: Eğer mahiyetin bu şekilde bir etkisi kabul edilmezse, mahiyetin tesiri ya vücudda olacaktır ya da vücudun mahiyete yönelik olarak ortaya çıkmasında etkisini gösterecektir. Bu ikisinin dışında başka bir çözüm yolu bulunmamaktadır. İlkine gelince zira ma'lûlün zâtı vücuda yönelik olduğunda gereği gibi hariçte oluşumu gerçekleşmez. Oysaki fâil (etken), nefsin mahiyetinde etkisini göstererek, varlığın hariçte oluşmasını sağlar. İlkine göre, eğer varlığa etki edecek olursa bu, vücudun var olmasına yönelik olur veya vücudun kendisi için var olmasına ait olur. Bu ise mümkün değildir. Ya da vücudun mahiyetinin hariçte var olması gerekir. Mahiyetin oluşumu için onun hariçte gerçekleşmesi yeterli olursa, bu durumda bizim tezimiz doğru çıkar. Aksi takdirde etkenin (fâil) tesiriyle mahiyete ait bir vücud oluşmaz.

İkinciye gelince, eğer mahiyet oluşumda etki sahibi olursa, ya sonucun sonucuna etki eder veya sonucun oluşmasına tesir eder. Her iki değerlendirme de gerçek dışıdır. Eğer anlaşıldıysa bu ifadeler bu konuyu açıklamakta çok başarılıdır.

Filozoflara göre mahiyet, eğer vücudun varlığı ile var oluyorsa, bu durumda o, bir başkası ile var olmuş olur. Bu ise muhaldir. Zira siyahlık olmadan siyahın olması mümkün değildir. Bunun yanıtı daha önce verilmişti.

Mu'tezile âlimleri de, mahiyetler zâtlarıyla var olurlar diyerek, failin bu alandaki etkisini kabul etmemektedirler. Bunun da cevabı yukarılarda verilmişti.

Onların bu yaklaşımının, vücud ve sübutun müessirden kaynaklanmaması gerektiği kanaatinde olmalarından dolayıdır. Zira Mu'tezile âlimleri mahiyetin, yokluk anında da varlığını kabul etmektedirler.

Mec'ulun sadece mürekkep olduğunu ileri sürenler bunu iki şekilde izah etmektedirler:

**Birincisi**: Eğer basit varlık, yaratılmış (mec'ul) olursa, onu yaratan başkanın ortadan kalkmasıyla o da yok olur. Bu durumda siyahlık, bir başka olgunun olmadığı durumlarda var olmaz. Bu yaklaşıma yönelik eleştiri daha önce, mahiyetin mec'ul olup olmadığı ile ilgili başlık altında geçti. Kabul edilecek olursa, bu basite indirgenmez.

**İkincisi:** Eğer bir varlık mec'ul olmuşsa (yaratılmışsa), bu onun mümkün olduğu anlamına gelmektedir. İmkân ise, iki oluşum arasında bir nispet olup, basit varlık için söz konusu değildir.

Bu konuda imamın (Fahreddin Râzî) yaklaşımı şöyle olmuştur: Her bir varlık, ya vücub veya mümteni ya da mümkün statüsündedir. Vücub ve mümteni varlık, uzaktır. Geriye imkân kalmaktadır.

Râzî'nin bu görüşü tartışılabilir. Zira bu üç kategorinin içerisinde, sadece madde olarak adlandırılan nesne, iki şey arasında bir nispet olarak durur. Eğer bu kabul edilecek olursa karşı taraf, vücubun son bulacağını kabul etmeyecektir. Çünkü onlara göre basit varlık, zâtından ötürü var olduğu için o nesne vacip varlık olmaktadır. Zira o mahiyet, mec'ul (yaratılmış) kılınmamaktadır.

Bunun asıl cevabı şudur: Eğer o nesne basit (yalın) kategorisinde olsa bile hariçteki oluşumu ile gerçek halindeki durumu değişiktir. Zira bu durumda o hal bizzat kendisi olmaktadır. Nispetin gerçekleşmesiyle ilgili bu kadar veri yeterlidir.

Basit varlığın yaratılmış (mec'ul) oluşu ile ilgili, şu deliller ileri sürülmüştür: Mürekkebi yapan, onun bazı parçalarını da yapmıştır. Aksi takdirde görünen parçalarından oluşan genel görünüş onun tamamını oluşturan yalın hali

(besâit) olmuş olur. Böylece mürekkeb de gerçekleşir. Eğer bu yaratıcı (câ'il) olmazsa, mürekkebin de bir yaratıcının yaratmasıyla olmaması gerekir.

DÖRDÜNCÜ SAYFA

## Vücuda İlave Konular

Burada üç fasıl bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

## Taayyün (Özdeşlik)

Burada üç bahis bulunmaktadır.

BİRİNCİSİ BAHİS

### Özdeşliğin Hariçteki Varlığı

Mahiyet, eğer hariçte gerçekleşirse, ya mahiyetin kendisi veya izafet şeklinde özel manalar ona nispet edilir. Buradaki özel anlamların mahiyetle gerçekleşmesi, bir başka şey olmaması manasındadır. Bu nedenle izafi olan mahiyet bir başka varlığa nispet edilemez. Bu özel statü kazanan olgu, taayyün (özdeşlik), teşahhus (özgünleşme), kendisiyle birleşik ve hüviyet olarak adlandırılır.

Taayyün, bir varlığı hariçte ve zihinde başkalarından ayıran her türlü niteliktir. Bu kendisinin dışındaki oluşumlarla birlikteliği söz konusu olduğu için, mahiyetten başkadır. Bu vücudun ötesinde bir şey olması nedeniyle doğal olarak vücuddan da başkadır.

Kelâm âlimleri arasında bu görüş tartışılmıştır. Taayyün sübutîdir diyenler olduğu gibi, taayyünün ademî olduğunu söyleyenler de mevcuttur. İki görüş arasında en isabetli olan, sübutî olduğudur. Eğer ademî olduğu kabul edilecek olursa, ya mutlak yokluk veya mutlak yoklukla ilintili olması gerekir. Ya da tam aksi de olabilir. Eğer ıtlak ademî olursa, anlamının içerisine mutlak ademîlik de girmesi gerekir.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde ademîliğin bütün parçalarda iştirakinin söz konusu olması lazım gelir. Bütün parçaları birbirinin aynısı olur. Taayyün ise böyle değildir. Itlak ve ademi taayyünün olmasını gerektiren taayyün mefhumu şeklinde olan iki ademden birisinin diğerinden ayrılması mümkün olmazsa,

mutlak adem, öteki adem olmaksızın vuku bulur ya da tam aksi olur. Birincisi, bir şeyin birlikte mutlak ve muayyen olmaması gerekir. İkinci olarak o şeyin, mutlak ve muayyen olarak birlikte olması söz konusu olabilir. Her iki alternatif de mümkün değildir. Bu orijinal bir açıklamadır.

Bazı âlimler sübutî oluşu ile ilgili bazı zayıf görüşler ileri sürmüşlerdir.

**Birincisi**: İmama (Fahreddin Râzî) göre eğer taayyün (özdeşlik) ademî (yoklukla ilintili) olursa, ya başka taayyünlü adem ya da taayyünsüz adem (adem la-taayyün) şeklinde olur. İkincisi kabul edilecek olursa, bu durumda sübutî olmuş olur. Zira belirsizlik (la-ta'ayün) yokluğa yöneliktir (ademî). Ademin yokluğu ise, sübuttur. Eğer ilki düşünülür ve bu taayyün ademî olursa, sonuçta bu sübutî olmuş olur. Eğer bu sübutî olarak değerlendirilirse, benzer bir şekilde bu sübutî olur. Bu tartışmalı bir yaklaşımdır çünkü la-ta'ayyün (özdeşsizlik) sadece bu anlam kastediliyorsa, taayyün ve la-taayyün durumun dışında bir şeyin olması kabul edilemez. Taayyünden, la-taayyünün kapsadığı bir anlam çıkarılıyorsa, burada bir tahsis (hasr) olduğu kabul edilebilir ama bunun ademî olduğu benimsenemez. Ademî oluşun aksini düşünmek, körlük ve kör gibi, vücudî bir anlamı zihne getirmez.

**İkincisi:** Söz gelimi bu canlı, söz konusu canlı (hayvan) olarak varlığı kesindir. Varlığı sabit olan bir şeyin, parçası da kesin ve belirgindir. Bu görüş, bu sabit olan özdeşliğin var olması, onun sabit olmasını gerektirmeyeceğinden tartışılabilir bir statüdedir. Zira ademî (yokluksal) de sabit olabilir. Söz gelimi, körlük sabit olmadığı halde, kör bir şahsın kör olması sabittir.

**Üçüncüsü:** Eğer ademî olursa, kendisinde ve bir başka nesnede muayyen (özdeş) olamaz. Bu ise işin gerçeğinde tartışma merkezini oluşturmaktadır.

Özdeşliğin, sübutî olamayacağını ileri sürenlerin görüşleri şöyle sıralanmıştır:

**Birincisi**: Eğer taayyün (özdeşlik) sübutî olursa, onun için külli bir mahiyet olur ve bu zincirleme devam eder.

Bunun cevabı ise, eğer özdeşlik sübutî olursa, onun külli bir mahiyeti olacağı kabul edilemezdir.

Özdeşliğin (taayyünat) mahiyete ters olduğu ve burada iştirakin lafzi olduğu niçin kabul edilmesin şeklindeki bir itiraza, bu durumda taayyünün, mahiyetin aynı olacağı şeklinde cevap verilir.

**İkincisi:** Eğer özdeşlik sübutî olursa o zaman, onun mahiyete nispet edilmesi,

diğerinden ayrıcalıklığı, bir başka özdeşliğe bağlı olur ve bu da teselsülü gerekli kılar. Bu doğrultuda mahiyetin belirginliği (temeyyüz), kendisiyle olur denmez. Zira şahısların türünün mahiyeti tektir. Birbirlerinden ayrışmaları ancak eklentiler ile gerçekleşir.

Buna yanıt olarak, şahısların birbirlerinden farkındalıkları, ancak harici boyutlarıyla mümkün olur denilir.

**Üçüncüsü:** Bir şahsın tür olarak ortak nitelikleri mahiyet veya fail şeklinde oluşursa, bu durumda tür onun şahsında özgünleşir. Ki bu doğru olmaz. Zira bu varsayılana aykırıdır. Çünkü biz mahiyeti külli olarak varsayar ve bu doğrultuda ona taayyünü ilişkilendiririz.

Bu zihinde oluşturulan bir farklılıktır. Zira mahiyet külli olarak varsayılırsa, ona taayyün izafet edilmiş olur. Filozofların algıladığı gibi, ruhani ve maddi olmayan madde demek olan kabil teorisiyle soruna yaklaşılırsa, bu durumda kabil, bir başka kabil olduğunda gerçekleşir ki, bu da teselsülü zorunlu kılar. Eğer bu kabul eden olarak (edilgen) gerçekleşirse, bu durum devir (kısırdöngü) aşamasına geçer.

Bu görüşü değerlendirmek gerekirse, bir şahsın belirginleşmesi (taayyün) harici bir varlık olarak mahiyet şeklinde neden gerçekleşmesin? Hem bu durumda inhisâr gerektirmez. Ya da o nesne neden fail olarak tezahür etmesin? Böylece başka sebepler nedeniyle kabil olma yeteneğini kazanmış olur. Yine bu durum fâil ile bağlantılı olarak birden fazla kimlik kazanacağından bir varlık ile bağdaşmaz. Kâbilin, ancak mahiyetiyle taayyününün gerçekleşmesi söz konusu olduğundan, burada devir de (kısır döngü) gerekmez. Böylece tesir, taayyüne değil vücuda yönelik olur.

İKİNCİ BAHİS

## Özdeşlik-Tümel İlişkisi

Küllinin (tümel) külli ile tanımlanması, cüz'î (tikel) için bir yarar sağlamaz. Zira bir başka küllî ile vasıflanan bir küllî, müşterek tasavvura mani değildir. Zira sıfat (niteleme), mevsuf (nitelenen) ve ittisaf (nitelendirmek) hepsi külliyattır.

Külliyi (tümel) külliler ile sınırlayacak olursak, her bir kayıt o nesneyi bir öncekine göre seçkin kılar. Bu durumda kendisinde herhangi bir iştirakin vuku bulmasını imkânsız kılacak şekilde tek bir varlığı belirleyecek bir sonuca ulaşması niye mümkün olmasın ve iki veya daha fazla tümelden her birisinin diğerinin

özdeşliğini taayyün etmesi neden câiz olmasın? Böylece tümel, mürekkep varlığını niteliği gibi, tikele tahsis edilmiş olur denilirse, şöyle cevap verilir:

Her bir külli mana için aklen sınırsız şahıslar varsayılabilir. Zira bir şahıs ancak belirgin ve mevcut olan sınırsız bir olgu olarak kabul edilir.

Her bir tanımlanmış küllî, mefhum (işaret ettiği anlam) açısından belirgin bir durumdadır. Ancak bu küllî mukayyed, bir tek tanımı sonuç verecek tarzda olmayıp, aklın sınırsız şahısları varsaymasına imkân verecek bir şekilde oluşur. Bu durumda tümellerin tanımlanmasından tikel ortaya çıkmaz.

Varlık sahasında olanların herbiri dış dünyada kendisine özgü bir tanıma sahip olsa da, bu durum aklın başka şahısları düşünmesine engel olmaz. Bu durumda küllinin hariçteki konumu altı şekilde gerçekleşmektedir. 1. Allah'ın dengi gibi dış dünyada varlığı sabit olmayan. 2. Anka kuşu gibi aklen mümkün olmakla birlikte realitede mevcudiyeti söz konusu olmayan. 3. Allah Teâlâ'nın zâtı gibi eşsiz ve tek olarak var olan. 4. Güneş gibi tek olmakla birlikte başka bir benzerinin de olması imkân dâhilinde olan. 5. Yıldız gibi çok sayıda benzeri bulunan. 6. Varlıklar gibi kendisinden sınırsız sayıda bireyleri olanlardır.



ÜÇÜNCÜ BAHİS

## Özdeşliğin Nedenleri

Mahiyet eğer bir özdeşlik gerektirirse, onun türü (nevi), Vâcibin mahiyeti gibi, şahsında gerçekleşir. Aksi takdirde ayrılığı (mübayenet) olmayan başka bir neden (illet) bulmak gerekecektir. Zira mahiyetin tümele (küllî) nispeti, tektir. Birleşme (mülakiyet), şahısta özdeş anlamda bir hal olarak gerçekleşmez. Çünkü mahal, halin varlığı ile birlikte olur. Bu durumda taayyünün nedeni, ona bir mahal gerektirir. Madde, maddî olmazsa, "ilk felek" gibi, onun zâtı sadece soyut bir izafet olarak kalır. Nitekim maddeye bağlı arazların da zâtı, bir kimsenin boylu veya beyaz olması gibi, kendisi dışında, onunla varlığını belirginleştirdiği başka bir nesneye ihtiyaç duymaktadır. Bu elbisenin karalığı gibidir. Zira mutlak anlamda giysi parça ifade etmez. Ancak elbiseye bürünmek şahsi bir nitelik olur.

Bu yaklaşım tartışılabilir. Çünkü sebep, orada bir hal ve mahal olmaksızın, bir varlığın mahallinde hal olabilir.

Doğrusu, özdeşliğin (taayyün) nedeni, mahiyetin zâtının dışında (hariçte) gerçekleşmesidir. Zira öz (mahiyet), madde veya maddeyle ilintili ya da maddesiz

olarak hariçte vuku bulursa, bu durumda taaddüt ve iştirakin asla mümkün olmadığı, özgün bir halde olur. Taayyünün bunun dışında bir anlamı yoktur.

Buradan anlaşıldı ki mahiyetin yalnız başına özdeşlikte gerçekleşmesi yeterlidir. Bu özdeşliğin nedeni olur. Bir varlığın (şahıs) çokluğu, mahiyet için vücudun çokluğuyla orantılıdır. Allah en doğrusunu bilendir.

İKİNCİ FASIL

## Birlik ve Çokluk

Burada birkaç bölüm vardır.

**Birincisi**. Vahdet vücudî olup tarif edilemez. Çünkü çokluk, kesin olarak vücudidir ve birlerden oluşmaktadır. Bu durumda zâten birlik de vücudi olmuş olur. Çokluk, tek olarak değil de, çok olarak vardır.

**İkincisi:** Birlik olarak düşünülen bir husus, sayısal olarak bazen birden fazla olgudan oluşabilir, bazen de oluşmayabilir. Birlik, konum (mevzu) ve mahmul şeklinde iki durumda gerçekleşir. Yazan ve gülen kimse gibi mekânsal ve zamansal birliktelik, konum (mevzu) itibarıyla bir birlik oluşturur. Yine pamuk ve kar da, beyazlık itibarıyla bir birliktelik oluştururlar. Bedenle ruh, belediye başkanı ile kent ilişkisi gibi bir ilinti ve harici bir bağ ile gerçekleşirse, burada bir birliktelik ve yönetim bağlamında, mahmul şeklinde bir birlik olur.

Denildi ki: Sayısal olmayan bir birliktelik, sözgelimi bölünmeyi kabul etmez ve söz konusu varlığın dışında bir başka mevcuda delalet etmezse, o bir birliktir. Kendisine özgü bir konuma sahip olursa, bu nokta olur. Aksi takdirde bu ancak akıl ve nefis olur. Bölünmeye müsait olur ve parçaları benzeşirse o bağlantıyla birdir. Bu ölçü olarak bölünmeyi kabul eden ateş ve su gibi yalın bir madde olarak zâti bölünmeyi kabul eder.

Yine denildi ki: El ve beden ilişkisi gibi, bitişik ve bağlantı noktası olan iki çizgi gibi yapısal veya başka bir şekilde bir birlik de söz konusudur. Yine bir ev gibi parçaları benzerlik taşımamakla birlikte, içtimada bir birlik de olabilir.

Denildi ki: Homojen bir şekilde bir türde iki ayrı birlik de mümkündür. Bu ise, insan ve hayvanın canlı olması şeklinde tür için bir benzerlik (mümaselet); keyfiyette ise, Zeyd ve Amr'ın insanlıktaki birlikteliği gibi bir benzerlik (müşabehet); bir Zenci ve Hintlinin esmer olması gibi, nitelikte (keyfiyet); sayıların ölçüsündeki gibi bir nicelikte (kemmiyet) eşitlik; bir kimsenin diğerleri gibi insa-

noğlu olması açısından nispette (izafet) bir uygunluk; öğrenci olması açısından Zeyd ve Amr gibi, özel alanda bir benzerlik (müşâkelet); bir cismin bir başka varlıkla her türlü bir şekilde birleşebilmesi gibi bir uygunluk (mutabakât) ve bir yüzeyde oluşan iki çizgi veya alanın bir başka oluşumu sağlaması gibi bir birlik mümkündür.

**Üçüncüsü:** iki şeyin zât olarak birleşmesidir. Kelâm bilginleri bunun mümkün olmayacağı düşüncesindedirler. Bazı metafizikçi filozoflar ise bu kanaattedirler.

Bir kısım âlimlere göre ikinin bizzat birlikteliği, nefsin bedenle birleşmesi şeklinde, bazılarına göre ise nefsin, faal akıl ile ittihadı şeklinde, bir diğerlerine göre de, âkıl ile ma'kul şeklinde mümkündür. İbn Sinâ, *Mebde ve Meâd* kitabında bu görüşü dile getirmiştir. Bir kısım Müslüman Sûfîler de bu görüştedirler. *İncil*'de de, Hz. İsa'nın Tanrı ile bütünleşmesi anlatılmaktadır. Bu konu kelâm bölümünde ele alınacaktır.

İttihad, tek bir şeyin, olduğu gibi bir başka şeyde olmasıdır. Bu, istihale ve terkip şeklinde gerçekleşmez. Birleştiği varlığın aynısı olur. İkisi de aynı nesne olur.

Bazı bilginler, ittihadın mümkün olmayacağı kanaatine sahiptirler. Bu doğrultuda bunun gerçekleşmeyeceğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Onlara göre birleşmeden sonra da iki mevcuttur. İkisi de veya ikisinden biri yok olsa, bu ittihad olmaz. Zira ma'dum, ne mevcut ile ne de ma'dum ile ittihad edemez.

Birileri şöyle diyebilir: İkisi de iki haliyle mevcut olsa, ittihad söz konusu olmaz tezi kabul edilmez.

Bu söze "İkisi de belirli iki vücut olarak var olsa, cins ve fasl gibi ikisi de bir vücud ve bir taayyün halinde iki mevcut neden olmasın? şeklinde soru yöneltilebilir.

Denilse ki: Bu durumda, yukarıda bizim reddettiğimiz, birisi mevcut diğeri de ma'dum olarak kalan iki bölümden birisine bakılır. Zira onlar birleşmeden önce iki varlık olarak mevcut idiler. Birleşmeden sonra ikisi de tek bir vücud olduğunda, ikisinden birisinin yok olması lazım gelir.

Bunu şöyle yanıtlarız: Eğer ikisinden birisi yok olsa, iki zât birleştiğinde, neden iki zât, iki taayyün (özdeşlik) gerçekleşmesin.

**Dördüncüsü**: Çokluk kavramının tasavvur ve varlığı zorunludur. Bu durum, vücut ve taayyünden ayrıdır. Zira bir sayısı, bir olarak olması açısından vardır ve özdeştir. Bir sayısı çokluk değildir.

Bu konuda sayı terimi ele alınır. Sayılar, gerekli özellikleri açısından türlü türlüdür. Söz gelimi 2 (iki), bir sayı türüdür. Üç de bir başka sayı türüdür. Her bir sayı, gerektirdiği hususlar açısından diğerinden farklıdır. Bu hususlar, "asam" ve "mantık" tır. Asam, on sayısı gibi, kendisiyle çarptığımızda tam (sahih) bir kökü bulunmayandır. Mantık, kökü üç olan dokuz sayısı gibidir. Bu sayılar, bölünebilir. Bütün sayı türlerinde asıl olan, bağlantılı olduğu adetler olmayıp, tekliktir. Altı sayısı, iki üçten oluşmaktadır. Onun üç ile bağlantısı, iki ve dört ile oluşmasından daha ayrıcalıklı değildir. Altı, tek tek sayılar halinde oluşur. Her iki sayısı, Zeyd ile Amr gibi benzer diğer sayılarla eşleşebilir. İnsan ve at gibi farklı olarak da mümkündür. Burada başkalık söz konusudur. Ayrı kategorideki değerlendirmeler, hareket ve sükûn gibi bazen karşılıklı bağlamında olur; hareket ve beyazlık gibi bazen de olmaz.

Karşılıklı (mütekabil) olmak, tek başlarına bir zaman ve mekânda bir araya gelmesi söz konusu olmayan varlık, hal ve durum demektir. Bunun dört şekilde olabileceği ileri sürülmüştür. İkisinin var olduğu düşünüldüğünde, babalık ve oğulluk gibi, biri diğerini akla getiriyorsa, buna "muzaaf" denir. Eğer bu ikisinde biri, cins, tür (nev') ve şahsı açısından var olmaya müsait olursa, konu itibarıyla şartlı olarak, yok (ademî) olsa, bu zıtlık anlamında mütekabillik olur. Söz gelimi Zeyd'in sakaldan yoksun olması gibidir. Kadının sakaldan mahrum olması, yakın cins açısındandır. Zira sakal yakın cins olan canlı için de mümkündür. Uzak cins açısından ise bu dağın hareket etmesi gibidir. Zira onun şahsı, türü açısından mevcut değildir. Bu özellik ona en yakın cins olan taş, uzan cins olan cisim bakımından da olmaz. Vakit bağlamında sakalın bir çıkma çağı vardır. İlki hakiki, ikincisi ise meşhur olarak adlandırılır. Zira birincisi düşünen kimseler bakımından muteberdir. İkincisi ise örf ehlince ilgi görmüştür.

İkisi de yokluk (adem) olup, hakiki melekedir. Vakit bakımından ise bu, onun meydana gelişinin mümkün olduğu zamandır. Adem ve meleke bilinmektedir. Eğer bu şart koşulmazsa, kara ve karasızlık gibi, her ikisi de selb ve icab olur. Ademîde şart olmazsa yukarıda geçtiği şekillerde varlıksala kabil olur. Bu durumda bunlardan birisi gerçek dışı olur. Diğer karşılıklar ise onların da gerçek olmaması mümkündür.

Burada üzerinde durmamız gereken bir konu bulunmaktadır. Şöyle ki, onlar aynı konuda iki zıtlık arasında gerçek dışılık olduğu şartını koşmaktalar ve tek bir konuyu takip etmekteler.

Bu durumda iki varlık, tezayüf (az-çok gibi birbirini çağrıştırma) ve tezat

(ak-kara gibi) şeklinde iki kısma özgü olmaz. Zira karalık ve sarılık, insanlık ve atlığın tekabülü, tanım doğru olmakla birlikte ikisinin de dışında gerçekleşir. Aksi takdirde tek, teke aykırı olmaz. Zıtlık, nicelik ve cevherler arasında olur. Oysaki bu yaklaşım onların temel görüşlerine aykırıdır. Bu anlayış üzerine oturtulmuş değerlendirmelerin büyük kısmı ortadan kalkar.

İkinci kısım olan o ikisinden birisinin yokluksal (ademî) olmasına gelince, eğer yokluğun (adem) oluşumu, varlığın yokluğu şeklinde şart koşulursa bu durumda, canlının lazım, insanın da melzum (gerekilen) olması gibi, melzumun var olması lazımın yokluğunu gerektirir şeklinde iki kısmın dışında bir karşılık ortaya çıkar. Eğer şart koşulmazsa bu tekabül, kabil konusu şart koşulmadığında selb ve icabdan meydana gelir. Ancak o ikisinin irtifasından dolayı yine onlar yokluksalın bu iki kısımda varlıksalın yok olmasının zorunlu olduğunu belirtmişlerdir.

Bu her iki kısımda da ademin, varlığın yok olması şekline olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine bu taksimden iki yokluğun, körlük ve kör olmayan şeklinde olduğu ortaya çıkmaktadır.



ÜÇÜNCÜ FASIL

## Hudûs ve Kıdem

Hudûs, yokluktan sonra gelen varlık demektir. Kıdem ise, hiç bir şekilde yokluk ile bağlantısı bulunmayan anlamındadır. Bir grup kelâm âlimi hudûsu, yokluktan varlığa çıkış şeklinde açıklamışlardır. Hudûs, çocuğun varlığının babasına bağlı olması gibi, kısmen de olsa bir başka varlığa bağlı olarak izafi; mutlak da, ya önceleri yok iken, zamana bağlı olarak meydana gelmek şeklinde zamani; varlık boyutuna gelmesi bir nedene bağlı olarak oluşmak suretiyle zâtidir. Bir başka sebep dolayısıyla vücut bulmayı bizzat hak kazansın veya kazanmasın, bir nedenle meydana gelir. Bizzat varlık boyutuna geçmesi, daha önceliklidir. Zira var olmayı hak etmek, hak etmemekten daha öncelikli bir durumdur.

Hudûs kelimesinden, bir iştiraklik söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Yine kıdem de üç şekildedir.

Hudûsta ilk olmak (baba gibi), bir sonrakinden (oğul gibi); İkinci de üçüncüden daha seçkindir. Kıdem ise bunun tam aksinedir.

Hudûs ve kıdemin iki yokluk olduğu ileri sürülebilir. Zira hudûs eğer varlıkla bağlantılı (vücudî) olsa, ya sonradan olma (hâdis) ya da öncesiz (kadîm) olur.

Hâdis olarak kabul edilirse bu ilk olarak bir kısır döngüyü gerektirir. İkinci olarak da hâdisin kıdemini zorunlu kılar. Eğer kıdem hâdis olursa, bu durumda kadîmin de hâdis olması icap eder. Eğer kadîm olarak kabul edilirse bu da teselsülü gerektirir.

Bunun cevabı, sonradan olanların hudûsu, öncesizliğin de kıdemi, zâtlarından dolayıdır.

HÂTİME

## Teahhur (Sonralık) ve Tekaddüm (Öncelik)

Takaddüm ve teehhür beş kısımdır.

**Birincisi**: Babanın oğuldan önce olması gibi zamansal takaddümdür.

**İkincisi:** Rütbeyle bağlantılı takaddüm ve teehhürdür. Bu da, imamın cemaate göre önceliği gibi konumsal; cinsin türe olan önceliği gibi tabii olabilir. Buradan cinsten başlanırsa, cinsin önceliği; türden başlanırsa, türün önceliği söz konusudur.

**Üçüncüsü:** Zâtı itibarıyla takaddümdür. Buna "illiyetli öncelik" de denir. Bu ise, parmağın hareketiyle yüzüğün hareket etmesi gibi, gerektirici bir etki ile esere olan önceliktir.

**Dördüncüsü**: Doğası gereği takaddümdür. Parçanın hareketinin bütüne, şartın eyleminin de meşruta bağlı olması gibi, herhangi bir etkisi söz konusu olmayan ama kendisine ihtiyaç duyulan öncelik.

**Beşincisi**: Şerefe bağlı takaddümdür. Bu ise, âlimin cahil olan kimseye önceliği gibidir.

"Hasrın tümevarım ile gerçekleştiği kabul edildiğinde, bir kısım zaman dilimine bağlı olarak bazı şeylerin diğerlerine olan önceliği tersine dönebilir. Bu zamanla değildir. Zira bu durum zamanın, zamanla olmasının imkânsızlığından dolayı ve geriye de başka bir şey kalmadığı için böyledir" şeklinde bir görüşe karşılık deriz ki:

Bu tartışılabilecek bir yaklaşımdır. Çünkü zamanın önceliğinden maksat, öncenin (mütekaddim) sonrakinden (müteahhir) evvel olmasıdır. Önceki sonraki ile aynı zaman diliminde gerçekleşmez. Bu durum, iki zamanda ya da iki zaman diliminin dışında veyahut iki zamandan birinde vuku bulmasından daha yay-

gındır. Ancak şöyle diyerek bir hasr söz konusu olabilir: mütekaddimin öncelikli olarak tek bir zamanda müteahhir ile birlikte vuku bulması veya bulmamasının zorunlu olduğunu söylemek her zaman gerçekleşmez.

Zamanla bağlantılı olduğunda zorunlu olmazsa bu durumda öncekinin ona gereksinim duyması icap eder. Zorunlu olduğunda, eğer etkili olursa bu bizzat olur. Aksi takdirde doğası gereği olur. Zorunlu olmadığında ise eğer tertip kabul görürse, bu durumda bu rütbe ile olur. Yoksa şeref ile gerçekleşir.

Müteahhirin dilimleri, mütekaddiminin dilimlerinin karşılığıdır.

BEŞİNCİ SAYFA

## Mahiyet Eklentileri

Burada üç fasıl bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

### Vacib, Mümkün ve Mümteninin Anlamları

Hariçte akıl ile tasavvur edilen her şey, ya vaciptir, ya mümteni veyahut mümkündür.

Eğer zihnin haricinde zâtın varlığı zorunlu ise, bu vaciptir. Hariçteki varlığı kabul edilemez olursa, bu aklen imkânsızdır. Bu ikisinin dışında bir zâtî konuma sahip olursa, bu da mümkün olur.

Buradan anlaşılıyor ki, bu üç varlık türünden birisi, diğerine dönüşemez. Çünkü bu nitelikler onun zâtının gereğidir. Zâtının gereği kaybolursa, o da ortadan kalkar.

Ancak bazen mümkün, engellerin ortadan kalkması ve gerektirici şartların oluşması gibi nedenlerden ötürü, bir başka etken nedeniyle vacip olur (vâcib bi-gayrihi). Mümteni de bazen dış etkenler nedeniyle oluşur (mümteni bi-gayrihi). Bu durum engeller oluştuğunda ortaya çıkar ve onu zâtı itibarıyla mümkün olmaktan kurtarmaz.

Denilse ki: Gereklilikten kastınız tam gereklilik ise, bu durumda mümkün, tam bir gereklilik ile zâtı itibarıyla varlık ve yokluk gerektirmez. Bundan da bütünüyle biri diğerini gerektirici olmaz. Bu ise, bir tarafın, ona râcih gelerek, diğerinden daha üstün olduğunu gösterir. Buna göre tercih edilenin üstünlüksüz olması (tercih bilâ-müreccih) mümkündür.

Eğer bundan mutlak gereklilik kastedilirse, yokluğun mümteniden; vücudun da vacipten farklı olması mümkündür.

Bundan mutlak gereklilik amaçlanıyorsa, bu durumda vücudun vacipten, ademin de mümteniden ayrı olması mümkündür. Bu doğrultuda derim ki: Buradaki amacımız tam gerekliliktir. İleride açıklayacağımız gibi iki mümkün taraftan birisinin zâtı gereği diğerinden daha üstün olması imkânsızdır. Zira bu durumda her türlü önceliğin bir tarafın gerçekleşmesinde olması yeterli olur.

Bil ki: "Mümteninin zâtının yok olmasını gerektirir" şeklindeki sözümüzden zihnin haricindeki zâtı, bunu icap ettirir anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü bunun hariçte bir varlığı asla söz konusu olmaz. Ancak bu zihinde olur. Bu durumda orada bir şey nasıl olabilir? Bu şekilde söylemekten amaç, zihindeki varlığı bunu gerekli kılar demektir. Yani zihinde bir varlığı söz konusu ise, onun içinde bahsi geçen bu gereklilik de bulunur. Zihinde varlığı olmazsa, gereklilik de olmaz.

Mümkünün ve vâcibin zâtı, akılda imkân ve vücubu gerektirmektedir. Hariçte de durum böyledir. Vâcibin zâtı ise, zihnin haricindeki varlığı, sürekli olması kaydına sahiptir. Mümkünün zâtı ise, yine hariçte mevcut olma şartına bağlıdır.

Eğer bunu anladıysan deriz ki: Zâtî olan zorunluluk (vücub), zâtından dolayı olması zorunludur. Zâti mümtenilik ise, zâtı sebebiyle olması mümkün olmayandır.

Zâtî olan imkân ise, özü nedeniyle vacip ve mümteni tarafından bir şeyin gerektirmemesidir. Zâtı itibarıyla varlığı zorunlu olunca, bundan dolayı, zâtî vücubu da gerçekleşmiş olur. Eğer zâtı açısından zorunlu olmazsa, zâtî zorunluluğu da söz konusu olmaz. Mümteni ve mümkün için de böyledir. Buradan vacip, mümteni ve mümkün kavramları göreceli (itibârî) olmakla birlikte, nisbet söz konusudur. Yani Allah vardır, Muhammed vardır sözü gibi. İlerideki nispetler konusunda onların tamamının itibârî olduğu görülecektir.

Burada imtina ve imkâna özgü bir başka değerlendirme vardır. Bilindiği gibi her ikisinde de zâtın gerektirmesi aklî açıdandır.

Eğer, "iki zıddın birlikteliğinin mümkün olmadığını zorunlu olarak biliriz, söz gelimi Zeyd'in, yaratılmadan önce, zihnin dışındaki mevcudiyeti bir varsayımcı tarafından farzedilebilir veya edilemez" şeklinde bir itiraz yapılırsa, deriz ki: mümteninin, aklen zâtı gereği olmayacağı, zorunlu olarak bilinmektedir.

Bu anlam, iki zıddın birlikteliğiyle oluşmaktadır. Bunun hariçte vuku bulması, akli bir zorunlulukla hariçte olmamasının zorunlu olması anlamındadır. Müm-

teninin gerçek bir olgu olduğu zannediliyor. İmkânda da bu söz konusudur. İleride bu konu ele alınacaktır.

İKİNCİ FASIL

## Vacib Hakkında Söylenenler

Vâcibin varlığı konusunda farklı görüşler mevcuttur.

**Birincisi**: Vücup, vücudun varlığını kesinleştirir. Yokluğunu ise asla onaylamaz.

Bu tartışılabilir bir yaklaşımdır. Zira yokluğun (adem) kabiliyetini yok saymak, onun yoklukla olan bağlantısını onaylamaktır. Şöyle ki bir şeyi onaylamak, onun yok olmayacağını ve varlığının zorunlu olduğunu tasdik etmektir.

**İkincisi:** Vacip, varlığın (vücud) gerçekliğinin gereğidir. Bunun üzerinde düşünmek gerekirse, bunu gerekli kılan vâcibin zâtı olduğu anlaşılır.

**Üçüncüsü:** İmamın (Fahreddin Râzî), "Yokluğa (adem) yüklenen vacip olmamanın karşıtı, vücudî olmaktır" şeklindeki sözü tartışılır. Ademînin karşıtı, kör (a'mâ) ve körlük ('amâ) gibi, yine ademî olabilir. Mantık ilminde olumlama (ma'dûle) konunun varlığını gerektirir kuralında olduğu gibi doğrulayan vücubu soyutlar. Ancak bu, vücub olmamanın icabı şeklinde değildir. Bu durum vâcibin sübutî olmasını gerektirmez.

Bu görüşe birkaç şekilde karşı çıkılmıştır:

**Birincisi**: Eğer bu sübutî olsa, ya zâtında (nefis) olur veya dâhilde ya da hariçte bulunur. Nefis ve dâhilde olması mümkün değildir. Çünkü burada nispet var ve o da sonradan ve ardından gerçekleşir. İkincisi yine vâcibin mürekkep (katışık) olmasını gerektirir. Üçüncüsü ise, vâcibin oluşumunun mümkün nitelikte olmasını icap ettirir. Zira hariçte olma, mümkün olmaya ihtiyaç duyar. Bu ise onun vacipten ayrılmasını gerektirir.

Bunlara cevap olarak denilir ki: Bir şeyin mümkün olması, onun yok olmasını gerektirmez. Bu durumda o bir başka etken nedeniyle vacip olmuş olur. Oysaki bu zâtı itibarıyla vaciptir.

**İkincisi:** Eğer vücudî olursa, kendisine katıldığı onun bir varlığı olur. Başka bir varlığın katılımını gerektirir. Özel olmasıyla seçkinlik kazanır ve onun varlığı, mahiyetten başka olur. Eğer bununla nitelenmesi gerekli olursa, bu

durumda vücub için bir başka vücub gerekir. Böylece zincirleme devam eder. Aksi takdirde o başkalaşır, ayrışır ve Vâciblikten çıkar.

Bunun cevabı ise, yukarıda geçtiği gibi vâcibin zorunluluğu (vücûb), onun aynısıdır.

**Üçüncüsü:** Vücub gerçeklik ile vücud arasında bir nispettir. Vücud hakikatle ayakta duran harici bir oluşuma sahiptir. Bu durumda muhtaç olur. Böylece mümkün olmuş olur. Her mümkün olan için bir sebep olması zorunludur. Onun sebebi, vâcibin zâtıdır. Bu durumda vacip için bu vücubtan önce bir vücub gerekir. Böylece uzar gider.

Vücub bir nispettir ve hariçte bulunur. Bu haliyle mümkün olur, bu durumda onun sebebinin bir vücubu olması gerekir. Onun sebebi, Vacibin zatıdır. Bu durumda Vâcib için bu vücubdan önce bir vücub vardır.

Bunun cevabı, onun bizzat vücup olması, zâtın vücubiyetinden dolayı değildir. Bu konuda birçok görüş ileri sürülmüştür.

Doğrusu şudur: Vücub, varlıksaldır. Ancak bu, bildiğin gibi itibari bir vücuttur.



ÜÇÜNCÜ FASIL

## İmkân

Bu konuda farklı görüşler olmakla birlikte filozoflar imkânın vücudî (varlıksal) olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Milliyyûn, imkânın vücudî olduğunu kabul etmemektedir.

Filozoflar bu iddialarını şöyle delillendirmeye çalıştılar:

**Birincisi**: İmkân, ademî imtinanın karşıtıdır.

Bunun cevabı ise imkân, mümteninin zıddı değildir. Eğer karşıtı olarak kabul edilirse, yokluğun zıddının yine yokluk olması mümkündür.

İmam, bunun varlıksal vücubun karşıtı olduğunu söyleyerek karşı çıktı.

**İkincisi:** Şeyhin bahsettiği husus olan, eğer imkân ademî olursa, kendisinde mümkinlik olur. Zira "onun için imkân söz konusu değildir" sözü ile "onun için bir imkân yoktur" şeklindeki sözümüz arasında fark yoktur.

Buna cevap olarak ilk imkân, soyutlayıcı (selbî) bir niteliktir. İkincisi: imkânın tamamen selbi olmasıdır. Eğer bu doğru olarak kabul edilirse, soyutlamak ile

ilgili anlamlardan hiçbirisinin gerçekleşmemesi gerekir. Bu ise zorunlu olarak mümkün değildir.

**Üçüncüsü:** İmkânın karşıtı şöyledir: Lâ-imkân (imkân yoktur). Ma'dumata yönelik olduğu için bu ademîdir.

Bunun yanıtı şöyledir:

Daha önceden de geçtiği gibi ma'dumata yönelik onaylamayı kabul etmiyoruz. Zira olumlama, konunun varlığını gerektirir. Bu kabul edilecek olursa, ademînin karşıtının ademî olması gerekir.

Semavi din mensupları imkânın ademî olduğu konusunda birkaç türlü kanıt oluşturmaya çalışmışlardır:

**Birincisi**: eğer imkân sübutî olursa, bu durumda mümkünün varlığından önce olmuş olur. Bu durumda vücudînin varlığı, ma'dumu gerektirir. Eğer imkân bir başka etken ile var olursa, kendisinin dışında bir sıfata gerek duyar. Bu ise, felsefecilerin ve benzerlerinin kabul ettiği gibi ister mümkün madde olsun isterse olmasın, zorunlu olarak batıldır. Zira felsefecilere göre, var olmadan önce bir şeyin gerçekleşme imkânı, onun maddesiyle olur. Şöyle ki, bir kılıcın var olma imkânı, maddesiyle birlikte belirginleşir. O ise, demirden olan maden ile gerçekleşir. Eğer demir madeni, kılıç olmadan önce kabul edilirse, bundan kılıç olmasının imkânı düşüncesi oluşur. Bir şeyin niteliği, ister o nesnenin maddesi olsun, isterse olmasın, onun zâtının dışında bir başka şekilde düşünülemez. Bir sıfatın maddesiyle birlikte var olduğu tezi yanlıştır. Bu doğrultuda söz konusu niteliğin kılıç şekline dönüşmesi, kılıcın bir sıfatı değildir. Kılıcın varlığı, onun sıfatı olmuş olur. Ayrıca kılıcın niteliği, kılıcın maddesinden dolayı değildir.

Bunun cevabı, göreceli (itibarî) olduğu için, yokluk ile var olması mümkündür.

**İkincisi:** Bu bir nispettir. Eğer vücudî olursa, vücuttan sonra olur. Bu durumda da mümkünün, vacip veya mümteni şeklinde kendi varlığından önce olması gerekir.

Bunun yanıtı, onun varlıksal ama itibari olduğu bu nedenle de önceliğinin mümkün olduğu şeklindedir.

**Üçüncüsü:** İmam (Fahreddin Râzî) konuyla ilgili olarak şunları söyledi: Eğer sübutî olsa, vücutta bir başkasıyla ortak, özellikte ise karşıt olur. Bir şeyle müşterek olduğu hususlar, farklı kılındığı durumlardan başkadır. Bu durumda varlığı, mahiyetten başka olur. Eğer varlığı zorunlu olsa, imkân onun zâtıyla

vâcib olur. İmkânın varlığı onun varlığına bağlı olsa, bu durumda mümkün vâcib olur. Eğer bu mümkün olursa, o zaman bir başka imkân ortaya çıkar. Böylece zincirleme devam eder ya da zorunlu olana ulaşır.

Bu yaklaşıma itiraz edilebilir. Zira imkânın imkânı, zâtının aynısıdır. Bu konuda söylenenler bunlardan ibarettir.

Doğrusu, Semavi din mensuplarının (Milliyyûn) tuttukları yoldur.

HÂTİME

## Mümkünün Özellikleri

Mümkünlerin tümü iki durumla kuşatılmıştır:

**Birincisi**:Var olmasından öncedir. Bu da onun tam bir nedenden (illet) oluşmasını zorunlu kılmasıdır. Zira illetlenmiş olanın (ma'lûl), tam bir gerekçeden (illet) sonra ortaya çıkması mümkün değildir.

**İkincisi:** Sonradan olmasıdır. Bu da onun yüklem (mahmûl) olması şartıyla vücub kılınmasından dolayıdır. Zira eğer sürekliliği varsa, vacip olur. Bu tür bir vücub, konuyla bağlantısı sabit olduğu sürece, mahmul zorunlu olacağı için mantıkçılar tarafından "mahmul şartıyla vücub" şeklinde adlandırılmıştır.

İmkân iki kısımdır.

**Birincisi**: Zâtı gereği iki taraftan birinde olmaması anlamında olan mezkûr mana şeklinde aslî olmasıdır.

**İkincisi:** İstidadın elde edilmesi zamanında, engellerin kalkması ve gerekli şartların oluşması sonucu var olan imkân-ı vukuîdir. Buna imkân-ı isti'dadî de denilir. Eğer bu geleceğe ait bir durum olursa, istikbalî imkân denilir.

ALTINCI SAYFA

## Vücud ve Mahiyetin Ekleri

Bunlar illiyet ve ma'luliyettir. Bu da iki kısımdır.

BİRİNCİ KISIM

## İlletler

Burada birkaç fasıl bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

## İlletlerin Kısımları

İllet, kendisine ihtiyaç duyulan demektir. İllet, bir şeyin var olması için kendisine ihtiyaç duyması gibi ya tam olur veya gayr-i tam olur. Bu ise beş şekilde gerçekleşir. Ya o şeyin bir parçası olur veya olmaz. İlki mahiyetin nedenidir (illet), ikincisi ise vücudun illetidir.

Mahiyetin nedeni, "maddî illet" denilen bir şeyde kuvvet halinde bulunur ya da "sûri illet" denilen bil-fiil halinde bulunur. Vücudun illeti ya vücutla bulunur veya bulunmaz.

İlki, "illet-i fâiliyye" dir. İkincisi ise, eğer vücud onunla gerçekleşiyorsa, "illet-i gâiyye" denir. Aksi takdirde o illet, şart olur. Bu konuda birçok örnek verilebilir. Sözgelimi aletle ilgili olarak, boyacı için elbise, marangoz için torna bıçağı; vakit bağlamında deri için yaz; çağrışım anlamında yemek için açlık; engellerin ortadan kalkması şeklinde, elbise bakımcısı için yağmurun kesilmesi ve yakmak için ıslaklığın kaybolması gibidir.

Öznelik görevi yapan illetin tamamlamasına yönelik olduğunda bunlar, filozoflar tarafından fail olan illet türünden değerlendirilmiştir. Bu nedenle onlar illetleri dört tür olarak kabul etmişlerdir. İllet, mutlak anlamda kaydedilirse, bu özne neden (fâil illet) olur. Bunun dışındakiler de niteliklerine göre anlam kazanır veya başka adlara sahip olurlar. Nitekim mahiyet illetine, 'cüz', 'rükn', 'zâti' ve 'mukavvim'de denilmiştir.

Maddi illete, suretle birlikteliği söz konusu olduğu için, 'madde' ve 'tıynet' denmiştir.

İllet-i gaiyye'ye de, amaç (gaye) ve kasıt (garaz) denilir.

Engellerin ortadan kalkması gibi ademînin (yoklukla bağlantılı), tam illetin bir parçası olması uygun görülmüştür. Zira ademî, tam illet içerisinde değerlendirilen şartlardan birisidir.

Ademî, fail illetin bir parçası olarak değerlendirilebilir mi? sorusuna farklı yanıtlar verilmiştir. Bazıları, "Yokluk herhangi bir engelle ilişkilendirilemez" demiştir. Ancak isabet edenler, "Yokluk bir engelle bağdaştırılabilir" diyenlerdir. İsabet etmelerinin nedeni, illetin (neden) yokluğu, illetlenenin (nedenli) de yokluğunu gerekli kılar. Nitekim güneşin doğmaması, gündüzün de gelmemesi sonucunu doğurur. Böylece güneşin gündüze delil olma özelliği de ortadan kalkar. Yokluğun kendisi bir neden olunca, illetin bir parçası olması daha uygun olur.

İKİNCİ FASIL
## Fâiliyet (Etkenlik) İlleti

Burada iki konu vardır:

**Birincisi**: Bir şeye vücut kazandıran özne nedendir (fâil illet). Burada, dilediğinde yapan dilemediğinde ise yapmayan failin özgürlüğü vardır. Mûcib olan illette ise, kendisinden bir sonuç çıkması zorunludur. Her ikisi de ya bir varlığın nedenidir veya bekâsının illetidir.

Bazı durumlarda bir şey, her ikisine de illet olabilir. Müessir (etken), bir varlığın ortaya çıkması için tam bir girişimde bulunursa, ateşin yakma girişiminde bulunması gibi, onun eseri bir başka etkene gereksinim duymaz. Çünkü bu sonuç almak için ve devam ettirmek için yeterlidir.

Bazen de, bina gibi, birinin illeti olabilir. Üstlendiği görev ile binanın oluşması için illet olabilir. Bekâ, binanın parçalarının birbirlerini pekiştirmesi ve desteklemesiyle meydana geleceği için, sadece binanın oluşumunun nedeni olabilir.

Bekânın illeti, fitilin ateşin değmesinden sonra yanması gibi, icat ile olabilir. Onun bekâsı ise, tutuştuktan sonra yağın temasıyla gerçekleşir.

Kelâm bilginleri, bekânın illetini kabul etmediler. Onlara göre mümkün bekânın bir boyutu olduğu için, bir sebebe muhtaç olmaz. İleride bu konuya değinilecektir.

**İkincisi**: Birden fazla alet ve yeti olmaksızın çok boyutlu durumların tek birinden birden fazla sonuç alınabilir mi?

Alet, şart veya yetiler çoğalırsa, birden fazla sonuç alınacağı konusunda âlimler ittifak halindedir. Aletin değişkenliğine örnek, güneşin ışığıdır. Alet olan havanın nem oranına göre meyve ve sebzelerde olgunluk meydana gelir. Havanın kuruluğuna göre de yanma oluşur. Şartların değişmesine örnek, cismin doğasına göre değişir. Cismin yerinden oynaması ile hareket oluşur. Yerinde durmasıyla da sükûn meydana gelir. Kabiliyetlerin değişmesine misal ise, güneşin ışığı gibidir. Onun ışığının varlıklar üzerindeki etkisi, katı, sıvı ve gaz şeklinde değişkendir.

Milliyyûn (Semavi din mensupları) buna "evet", filozoflar ve Mu'tezile ise, "hayır" diyerek şöyle savundular:

**Birincisi**: Eğer ondan iki şey meydana gelirse, onlardan birisinin mastarı olması, ötekinin ise mastarı olmaması anlamına gelir. Zira birisini, ötekisiz düşünmek

mümkündür. Çünkü bir şey ile diğeri arasındaki nispet, onunla diğeri arasındaki nispetten farklıdır. Eğer birisi veya ikisi de mastarın mahiyetinde dâhilse, mastar tek olmaz. Eğer hariç olurlarsa, onun için nedenlenmiş olurlar ve böylece söz, ilkteki kelâm gibi her ikisinin de ondan meydana geliş şeklinde oluşur. Bu ise terekküp veya zincirlemeye gider. Eğer mastarın mahiyetinin dışında iseler, onunla illetli olurlar ve onların oluşum keyfiyeti hakkında konuşmak, ilk oluşum hakkında konuşmak gibi olur. Bu ise, ya terkibe veya teselsüle yol açar.

Buna cevap olarak denilir ki: Bir şeyin mastar (köken) olması, göreceli bir durumdur. İleride görüleceği gibi, nispetlerin hepsi görecelidir. Bu durumda dış oluşumda illete ihtiyaç duyulmaz.

Yine hakiki sıfat olarak mastar olabilir veya olmayabilir. Eğer olmazsa, dış âlemde var olmak için bir illete ihtiyaç duymayacağından, delil (burhan) oluşmayacaktır. Eğer olursa, mastar için mahiyetin dışında etkide müdahil bir başka boyut olur. Tüm boyutlardan arınmış olarak mastar tek olmaz.

Eğer bu delil sağlam olursa, birden tek bir şeyin meydana gelmesinin asla mümkün olmaması gerekir.

Yine eğer ondan bir şey oluşursa, kendisi ile eseri (sebep-sonuç) arasında bir ilişki söz konusu olmasından dolayı onun mastarı olması, kendisine bir aykırılık olur. Mastar oluş ya dâhili veya harici olur. Bu durum da ya terkip veya teselsülü gerektirir.

Bu, iki şekilde izah edilebilir:

**Birincisi:** Eğer birden (vâhid) bir şey ortaya çıkarsa, onun mastar olması, özüne aykırı bir durum olur. Ancak nispet söz konusu olursa, bu ya içsel (dâhilî) veya dışsal (hâricî) olur.

**İkincisi**: Kendisinden bir şey sadır olursa, ondan iki şeyin de meydana çıkması gerekir. Şöyle ki, eğer kendisinden bir şey oluşursa ve zâtına aykırı bir mastar olursa bu durum, ondan bir parça olmasını gerektirmez. Bu ise hâricî bir sonuç olur (ma'lûl) ve böylece ondan iki şey meydana gelmiş olur.

**İkincisi**: Eğer birden A ve B olarak iki şey sadır olursa, birlik açısından adem-i sudûr ile birlikte ondan A'nın suduru gerekir. Zira A, B değildir. B ise, B'nin zıddı değildir. Bundan B çıkarsa, iki zıddın birlikteliği söz konusu olmayacağı için, ancak B çıkmış olur. Bu nedenle ondan A çıkmaz. Aksi takdirde B olmayan sadır olur. Yine B'nin meydana gelmesi ve onun oluşmaması gerekir. Bunun mürekkepte de olması gerekmez. Onun iki veya daha fazla yönü olduğu

için bir açıdan suduru câizdir. Diğer yönden de yokluğu mümkündür. Bu delil, çok kitaplarda yer almaz.

Bunun cevabı şudur: Bir şeyin var olması, zâtından ve başkasından olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Sözgelimi siyahlık, zâtıyla ilintili olarak siyah veya zâtına sabit olarak bir başka varlığa nispetle olabilir. İlk zıtlık, zâtından ayrıştırmaktır. Buna göre onun vücudu bir başka varlıktan ayrılmış değildir. Zira zıtlıkta konu birliği zorunluluğu vardır. Bu farklılıktan dolayı varlık, başkasından soyutlanır. İkincisinin reddedilmesiyle birlikte ilki câiz olur. Bir şeyin varlığının zıddı demek, kendisinden vücudunu soyutlamaktır. Bağlam farkından ötürü yoksa vücudunu bir başka varlıktan soyutlamak demek değildir. Bütün varlıkların durumu böyle olduğu için, B'nin varlığı, A'nın vücudundan ayrışmasıyla gerçekleşir.

**Üçüncüsü:** Ateşi hararetlendirmek, suyu buz haline getirmek, tabiatların farklı olmasına delil olmaktadır. Sonucun farklı olması, etkinin de değiştiğini göstermektedir. Eğer müessir değişmezse, eser de aynı kalır.

Bu iddianın cevabı şudur: Yaratılışlarının farklı oluşuyla ilgili istidlal, her birisinin yapmış olduğu sonuç, diğerinden farklıdır. Bu, eserlerin farklı olmasından dolayı değildir. Eğer bu durum kabul edilecek olsa bile, kaziyye-i cüz'iyye'yi (hükmü konunun bazı bölümünü kapsayan önerme) onaylamak, kaziyye-i külliye'yi (kapsamlı önerme) de kabul etmek anlamına gelmemektedir.

Bu konuda doğru olan, çoğunluğun meydana gelmesi (suduru) mümkündür. Üçüncü sayfada görüldüğü gibi icad, mahiyet ve vücud olarak iki şeyin oluşumunun dışında gerçekleşmez. Bu konuda merkezi bir nokta ile hükümsüz bırakıldığı nakledilmiştir. Zira bu noktanın muhitten merkeze doğru aynı hizada olması, kendisinin dışında bir başka noktanın da aynı hizada olmasını gerektirmez.

İmam'ın kitaplarında belirttiğine göre bazı kelâm âlimleri iki görüş ileri sürmüşlerdir:

**Birincisi:** Eğer birden bir çıkarsa, birisi diğerinin nedeni olmak dışında, ortada iki şeyin olmasını gerektirmez. Çok açıktır ki ne Zeyd, Amr'ın illeti, ne de Amr, Zeyd'in illeti olamaz.

Günümüzde Nasirüddin Tûsî gibi bazı âlimler buna şöyle cevap verdiler: "Birden ancak bir çıkar" sözü, onunla birlikte değerlendirilmesi düşünülemeyen bir başka şey bağlamındadır. Eğer o konuda bir başka şeyi dikkate almak gerekirse birden, çok şey meydana gelebilir.

Sözgelimi, eğer ondan bir sudur ederse, onunla birlikte bir başka etkilenenin (ma'lûl) de ortaya çıkması mümkündür. Ondan da sürekli artacağı bir üçüncüsü ve dördüncüsü de meydana gelebilir. Bunlardan da artarak devam edeceği bir ikişerli ve üçerli olarak oluşumlar gerçekleşir. Bu durumda her bir olgu için bir başka illet aranmaz.

Bu yaklaşım tartışılabilir. Eğer birden bir meydana gelirse, ondan da bir başka bir ortaya çıkar. Bu ikinci birden, ikinci bir ma'lûlun etkisi zuhur etmesi lazım gelir. Burada birinciye mastar olmak, ikinciye mastar olmayı da gerektirmez. Zira eğer birden bir sadır olursa, ondan da bir başka bir ortaya çıkar. İlk sudurda şart aranmaz ama ikincisi için, birincinin olması şartı aranır.

Bunun cevabı şudur: Her bir varlık, her açıdan tek olarak mevcut olsaydı, buna ihtiyaç duyulurdu. Ancak durum böyle değildir.

**İkincisi:** Cisim olmak, tek olduğu halde kendisi için bir mekânı ve arazların kabulünü gerektirir. Bu görüşe itiraz edilebilir. Zira bir cisim tüm yönleriyle tek değildir. Zira onda boyutlar, mahiyet ve bileşkeler gibi durumlar vardır. Boyut olması mekânı, arazların bulunması da mahiyeti gerektirir.

Bu konuda şunlar söylendi: Birlik, fail ve oluşumu sağlayıcı kabil ile birlikte olmaz, zira öznelik kabiliyetten başka bir şey olduğu için bu ya dâhilde veya hariçte olur. Bu ise sınırsızdır.

Bunun cevabı yukarıda geçtiği gibidir. Onlar burada, vücub açısından öznenin yüklem; imkân bağlamında da kabulün makbul ile olan ilişkisi tarzındaki özel bir duruma sarılmaktadırlar.

Eğer tek/vâhid başka varlığa fail ve bir makbûl (bir başka varlığın ortaya çıkmasına yol açan) olsa, bu durumda imkân ve vücuba yönelik birlikte tek bir nisbet (yükletilen, bağ) gerekir.

Buna cevap olarak, "kabulün nispeti, genel olup, vücubun nispetine aykırılık oluşturmaz" denilir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Diğer İlletler (İlel-i Bâkiye)

Burada birkaç konu vardır.

**Birincisi**: Maddi illettir. Bu ise daireyi kuşatan çizgi, yüzey ve sedirin tahtası gibi kuvvet elde edilen şey demektir. Maddi illet, madde içermesi bakımından

bu adla anılmıştır. Yüzey ve çizgi için, düzgün ve istikametli anlamı bulunmaktadır. Fail illet, tercih kabiliyeti olan özne manasındadır. Bazen maddi illetin, bir başka şeyin zihinde oluşmadığı suret şekline bürünmüş hayal şeklinde de olması mümkündür. İllet, ekmeğin kan şeklinde olması gibi istihâle ile birlikte veya ayrı düşünülebilir. Bu durumda insan şekline bürünmüş ruh ve beden, daireyi oluşturan çizgi ve yüzey olur. Ya da asker şeklindeki bir adam gibi herhangi bir özellik (hasr) olmaz.

**İkincisi:** Sûrî illettir (uygun bir şekil). Bu ise, sedirlik suretiyle sedirin oluşması gibi, bilfiil kendisiyle kül oluşmaktadır. Yine sûrî illet, yüzey ve çizginin birleşmesiyle dairenin oluşması anlamındadır. Su örneğinde olduğu gibi bunun doğasında yalınlık söz konusudur. Ancak türe yönelik itibari olduğunda, suret; statik ve dinamikliğin kaynağı olduğunda, tabiat oluşur. Zira tabiat bizzat, mekân değişikliği ve sabitliği için etkili bir merkezdir. Birleşiklerin (mürekkebât) suretleri, tiryak gibi yalın şekillerden oluşmaktadır. Ev gibi birden fazla parçadan oluşan, ictimâi bir şekil biçimindedir.

**Üçüncüsü:** İllet-i gâiyedir. Bu, bir hedefe ve icada yöneliktir. Akıldaki önceliği itibarıyla mahiyet illetidir. Bir gayeye yönelik olan bu illetin varlığı, ma'lûlun (nedenli) mevcudiyetine bağlı olduğu için varlığı malul ile birlikte düşünülür.

Zira nedenlenmiş (ma'lûl) uzak illet olmamakla birlikte yakın vücudun takdiriyle uzak illet bağlı olmadığında işin aslında böyle olması gerekmez. Ancak bu takdir vaki veya mümkün olduğunda gerekli olur. Bu ise muhaldir.

Bu tür illetin, aklın önceliğinde olmasının nedeni, bir şeyi yapmadan önce amaç ve hedef zihinde tasavvur edilir. Bu durumda o, fail olan illetin (nedenin), illeti olur.

DÖRDÜNCÜ FASIL

## Devir ve Teselsülün İptali

Devir (kısırdöngü), bir şeyin varlığının, olduğu hal üzere kendisine bağlı olduğu durumdur.

Mahiyetin bir şeyin illeti olduğu konusunda bir fikir birlikteliği söz konusu olunca, mahiyet iki varlıktan birinin, o da ötekinin illeti olmasın? Bu durumda bir şeyin kendi nefsine bağlılığı ve onun kendi özünün önüne geçmesi mümkün olmaz şeklindeki bir görüşe karşı deriz ki:

Bu durumda kısırdöngü oluşmaz. Eğer mahiyet bir illet (neden) olarak kabul edilirse, onun bir ma'lûlu (nedenli) olmaz. Zira mahiyet bir şeyin illeti olursa, ma'lûlu oluşmadan kendisi de meydana gelmez. Çünkü ma'dum (yokluk), hariçte hiçbir şekilde varlığı olmayandır. Nitekim ateşin durumu, hararetin vaziyetine bağlıdır. Vücut var olmadan önce mahiyet gerçekleşmez. Bu durumda mahiyetine etkisi, var olmasıyla bağlantılıdır. Vâcibin mahiyeti, mahiyet haline dönüştüğünde belirginleşir. Dış dünyada varlığı bulunmalıdır. İmam muhtacın, muhtaca ihtiyacı olmasını kabul etmemiştir. Zira illet-i karîbe (ilintili neden), ma'lûlun varlığı için yeterlidir. Eğer bir uzaklık söz konusu olmazsa, ma'lûl aslında illet-i ba'îde (uzak illete) gereksinim duymaz. Bu yaklaşımın bozukluğu konuyla ilgilenenlerce bilinmektedir. Uzak illet iki şekilde vuku bulur. İlki, güneşin ışıklarının ma'lûlu, gündüzde güneşin doğmasıdır. İkincisi ise, çocuğun var olması için atanın vücut bulmuş olması gibi, filcümle olması gerekmektedir.

Teselsülün (zincirleme oluş), gerçek olmadığı ile ilgili şu görüşler ileri sürülmüştür: Söz konusu bu mümkün illetlerin hepsinin birbirlerine ihtiyaç duyması mümkün olup, etki etmek için yardımcıya ihtiyaç duymayan anlamındaki illet-i müstakilleye gereksinim vardır. Bu ise ya kendisini oluşturan tüm birlik veya tek tek her birisi şeklindedir. Bir şahsa veya bir kısmına tek bir ma'lûl üzerinde müstakil illetlerin gerçekleşmesi gerekir. Yine zâtı ve kendi illeti için de illet olması icap eder. Zira topunun illeti, aynı zamanda her birinin de illetidir. Eğer birisi bir şeyi elde ederse, bu illet müstakil kalmaz ve o diğer şeyin de illeti olmuş olur. Eğer onun haricinde olursa, bütün mümkünlerin dışında olacağı için de mümkünlükten çıkmış olur. Bu ise o mümkünü vacipliğe ulaştırır.

Teselsülün iptali ile ilgili bu yaklaşım, müteahhir kelâm âlimleri tarafından iyi bilinmektedir.

Buna itiraz mümkündür. Zira bazısı için illetin gerekliliğini kabul etmiyoruz. İlk ma'lûlden sonra sonsuz bir illetin olmayacağı niye kabul edilmesin? Zira eğer bu gerçekleşirse, zorunlu olarak tümü için de gerçekleşebilir. Bu durumda yukarıda ileri sürülenlerden hiçbirisi gerekmeyebilir. İlk ma'lûlden sonraki birinin illeti, illetin illeti şeklinde sonsuza kadar gider. Bu kimsenin aklına gelmez.

Bu gruptan hariç olan şeyin tüm yaratılmış varlıkların dışında olduğunu onaylamıyoruz. Eğer bu bütünlük, tüm yaratılmış olanları kapsarsa, yine bu delil teselsülün gerçek olmayacağını gösterir. Aksine vâcibi kanıtlar. Onlar bunun açıklanmasında kullanılabilir.

Bu kanıtın şöyle güzel bir yönü olabilir: Hepsinin illeti ya nefsi, ya mahiyeti, ya da bir kısmı veya onun haricindedir veyahut dâhil ve hariç katışıktır.

İlki batıldır. Aksi takdirde tümü (mecmu) vacip olur. İkincisi de böyledir. Böyle düşünülmezse bir şeyin kendi nefsinin önüne geçmesi lazımdır. Üçüncüsü ve beşincisi de aynı şekilde batıldır. Eğer herhangi bir parça varsayılırsa, onun illeti kendisinden daha üstün olmuş olur. Böylece geriye illetin, mahiyetin dışında olması tezi kalırdı. Bu durum da onun, toplamın fertlerinin bir kısmının illeti olmasını gerekli kılardı. Zira bir şeyin asıl illeti olmazsa, toplamının da illeti olmasını imkânsız kılar. Eğer bir kısmının nedeni olursa, teselsül tarafında bulunmasını gerekli kılar. Eğer kendisinden sonra bir başka illet olursa, bu onu zincirlemenin içinde kılar. Bu ise bir gerçek dışılıktır. Böylece tekler ona varır ve zincirleme ortadan kalkar. Bundan da onun vacip oluşu gerekli olur. Aksi takdirde onun zincirlemede değerlendirilmesi gerekir. Bu yaklaşım diğer kitaplarda pek işlenmemiştir.

İlkinden daha kapsamlı delile gelince; sayılar sınırsız olunca, evrendeki milyonlarca varlığın sayıları da buna katılmıştır. İster tek tek, ya da daha az veya daha çok olsun, bu eşit düzeydedir. Burada onları sonuçlarına göre ayrıştırmak yanlıştır.

Bunlardan ilki ve ikincisi, binleri saymak gibi, teker teker saymak bini bulacağı için izaha gerek olmayacak şekilde açıktır. Üçüncüsü de böyledir. Zira eğer daha az olursa, bir bir sayılacaktır. Gittikçe artan bir şekilde saymak, bir zincir oluşturacaktır. Bu durum ya sonlu veya sonsuz olacaktır. Eğer sonlu açısından bakılırsa, birkaç binden sonra bitecektir. Çünkü başlangıcı olan bir şeyin bitiş yeri olacağı için, ne kadar uzun olursa olsun, bu belirli sayıları içerecektir. Zincirde kabul edilen her kesişim noktası, başlangıç noktası belli olduğu için, aradaki sayılar sınırlıdır. Aksi takdirde başlangıç ve kesilme şeklindeki iki hasr arasındaki sonsuzluk için bir sınırlandırma gerekir. Binlerce sayı, sayılıp bitirildiğinde, sayı zinciri de bitmiş olur. Zira belirli bir sınırdaki sayıların oluşturduğu birleşik grup, zorunlu olarak sonludur. Bu durum sınırsız alanda değerlendirilirse, yine silsilenin son bulması gerekir. Çünkü bu durumda bu sayıların başlangıcından sonuna kadarki süreçte olan zincirleme sayılar tek ve belirlidir. Bu durum zincirdeki halkaların binlerce olarak nitelenen sayılara üstünlüğünü göstermektedir. Binlerce olarak nitelenen sayılar, yine sınırlıdır. Binlerce sayıların kat kata olması, onları mütenahî olmaktan çıkarmaz. Böylece teselsülün sınırlı olması gerekir. Bu pek işlenmemiş bir delildir.

Bilginler teselsülün gerçek olmadığı ile ilgili bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki:

**Birincisi:** Zincirleme varsa bunun düzenli bir başlangıcı bulunur. Üst üste sıralanan katmanlar ile gerçekleşir. Burada ilk parçanın karşılığı birdir. İkincisinin iki, üçüncüsününki ise üçtür. Böylece devam eder.

Eğer intibak söz konusu olursa bu durumda parça (cüz), bütünü (kül) gibi olur. Eğer bir uyum söz konusu olmazsa, ikinci birler düzleşmez. Aksi takdirde azalır ve tükenir. Bu nedenle intibak gerekli olur. İlki sınırlılığı ölçüsünde artık olur. Böylece de mütenâhi olur. Buna "Burhân-ı tatbikî" denir. "Eğer ikinci birler noksanlaşırsa, biter" sözünü onaylamıyoruz. Bir kısım âlimler buna katıldılar. Birin defalarca katlanması ve gayr-i mütenâhi olması, gayr-i mütenâhi olmakla birlikte ikinin katlanmasından daha azdır.

Burada birkaç konu bulunmaktadır. Bazıları mütenâhinin zorunluluğu ile ilgili şöyle bir şart koştular: Birlerin oluşması, vaz'i ve doğal bir düzen ile hemen oluşmaktadır. Ancak geçmiş zamanlar ve şimdiki hareketler gibi onun birlerinin oluşması ise birden değildir.

Düşünen canlılar gibi bunda bir düzen bulunmayabilir. Bu durumda onun sınırsız olması uygun görülmüştür. Bu delilin sağlam olduğu genel bir görüştür.

**İkincisi**, her bir sayı ya çift veya tektir. Eğer ikiye bölünmek gibi bir uygunluk varsa, o çifttir. Aksi takdirde tek olur. Herbir çift sayı, kendisinden sonraki bir ile olan tekten daha azdır.

Her tek sayı, kendisinden sonraki bir ile gelen çiftten daha azdır. Her bir sayı diğerine göre daha azdır. Şöyle de denilebilir: Kendisinden sonra bir sayısı ile artık olan çift olursa o, başlangıcı olup kendisinden sonra bir sayının daha bulunduğu anlamındaki iki münhasır taraf arasında olur. İki özgün (münhasır) arasında sonsuzun inhisarı mümkün olmayacağından dolayı, her böyle olan şey, sonludur (mütenâhî).

Buna şöyle itiraz edilebilir: Her bir sayının ya tek veya çift olduğunu kabul etmeyiz. Aksine bu söylenen sınırlı olan sayının özelliğidir.

"Eğer iki eşit parçaya bölünemiyorsa o tektir" şeklinde denilirse, bunu kabul etmeyiz. İki eşit parçaya bölünememe, tek oluşun özelliği değil, sınırsız olduğunun göstergesidir.

Bazıları dediler ki: "Artma veya azalma kabiliyetine sahip her sayı mütenâhidir".

Bunun cevabı şudur: Artma ve azalma sınırlı olan veya mütenâhi tarafa nispet edilen sayılarda olur. Sınırsız (gayr-i mütenâhi) tarafa yönelik olanlarda bu nitelik bulunmaz.

**Üçüncüsü:** Eğer, nedenli (ma'lûl) ile onun her birisi sınırlı olan illetleri arasında teselsül vuku bulursa, bu durumda tümeller (küll) sınırlı olmuş olur. Zira sınırlı olan sayılardan oluşmaktadır. Aksi takdirde onun ile illetlerinden birisi arasında sınırsız illetlerin varlığı gerekir. Kuşatılmış (mahsûr) ile kuşatıcılar (hâsir) arasında bir sınır oluşmaz. İşrâk sahibi (Şihabüddin Sühreverdi) de bu yaklaşımdadır.

Cevap olarak "biz bu yaklaşımı kabul etmiyoruz" deriz. Çünkü her birisi sınırlı (mütenâhi) illetlerden oluşan kül, mütenâhidir. Eğer bu sınırlı nedenler (mütenâhi illetler), mütenâhi olarak kabul edilirse, bu şekilde düşünülebilir. Aksi takdirde bu şekilde değerlendirilemez. Çünkü illetler düzeni sınırsız olduğu için onunla illeti arasında sonsuza kadar uzanan illetler gerekir. Bu durumda illetlerin sayısı sonsuz olur.

BEŞİNCİ FASIL

## Yokluğun (Adem) Nedeni

Filozoflar bu konuda, "illetin yokluğu, yokluğun illetidir" demişlerdir. Kelâm uleması buna karşı çıkarak, "Adem nedenlendirilemez ve onunla da illetlenilemez" demişlerdir.

Filozofların yaklaşımı şöyledir: İki mümkün taraftan birisini, tercih edilen olmasın diyeüste çıkarmaktan kaçınmak amacıyla ma'lûlun ademi (yokluğu) için bir neden gerekir. Bu sebep eğer varlıksal ise o neden için bir ortam gerekir. Aksi takdirde ademin gerçekleşmesi mümkün olmaz. Bu durumda yokluğun nedeni, nedenin yokluğu olur. Zira onsuz gerçekleşmez. Eğer ademî olursa, illetin yokluğu kesinlik kazanır. Eğer gayrın ademi olursa, onun illeti olur. Zira eğer vücudun illeti gerçekleşirse, ister onun kendisi olsun isterse olmasın, varlık da gerçekleşmiş olur.

Yokluğun bir nedene ihtiyacı olduğunu karşı taraf kabul etmemeli. Zira onlara göre adem, illetlendirilemez.

Kelâmcılara göre ise, illiyet ve ma'lûliyyet, birer sabit durum iseler, varlığın yokluk ile gerçekleşmesinin imkansızlığı sebebiyle ademin, illet ve ma'lûl olması mümkün değildir. Eğer iki adem olurlarsa, yine böyledir. Zira etki, sonuç

elde edilmesini gerekli kılar. Bu gereklilik, sonuç için asıldır. Adem mutlak olumsuzlaştırma olunca, etkinin ve yokluğun sonuç vermesi kabul edilemez.

Bu değerlendirme tartışılabilir. Zira iki gerçek varlık olarak, nedenlilik (illiyet) ve ma'lûliyetin (nedenli olmak) varlığı, yokluk ile gerçekleşmez. Ancak ikisi de itibari olduğunda, durum değişir. Yokluk, varlığın mevcut olmamasıdır. Varlığın kaybolması ise, olabilen bir durumdur.

Doğrusu şudur: İlletin ademi, yokluğun illetidir. Çünkü illet, ademe bağlıdır. Mevkuf, mevkuf olunan şeye bağlı olarak zorunlu bir şekilde yükselir. O zaman illetin ademi, ma'lûlun (illetlenen) yokluğuna sebep olur. Eğer onlar, "Yokluk, illetlenemez" sözüyle adem için bir nedenin bulunmayacağını kastediyorlarsa, bu durumda tercih bila müreccihi (üstünlüksüz tercih) veya yokluğun, mümkünün zâtından olduğunu kabul etmiş oluyorlar. Yine eğer o sözü, "ona ma'lûliyetin adı verilmez" şeklinde anlıyorlarsa, bu terimsel bir tartışma olur ve anlam açısından bir değer ifade etmez. Yine onlar, adem için bir mekan (ma'dem) belirlemiş ve Allah'ın eşyayı yok ettiğini kabul etmiş oluyorlar. Bu ise yokluğun illetlenmesini kabul etmek demektir.

Desen ki: "İllet (neden), ma'lûlun (nedenlenen) bekâsıyla birlikte yükselirse, bu nasıl illet olur?"

Binanın devam etmesiyle yükselmesi gibi olur. Bu durumda o varlığın yükselmesiyle, bekânın değil, oluşturma nedeni (illeti) yükselir. Bu ise onun ma'lûlu olan icadı yok eder.



HÂTİME

## Ma'lûlun Vücudu

Ma'lûlun (illetlenmiş/nedenlenmiş), tam bir illet olduktan sonra gerçekleşmesi gerekir. Eğer bu mümkün olsa ve o gerçekleşse, eğer artıka bağlı olursa, bu durumda tam illet olmaz. Eğer bu zorunlu olmazsa, bu durumda ya mümkün veya mümteni olacaktır. Bu ikisinin dışında bir durum yoktur. Birincisi eğer mümkün kalsa ve bunun gerçekleştiği varsayılsa vebunun tam bir illet üzerinde gerçekleştiği kabul edilirse, tam illetin, tam olmadığı ortaya çıkar. Bu ise gerçekdışılıktır. Eğer artıka bağlı olmazsa, o zaman da, üstünlüksüz üstünlük (tereccüh bilâ müreccih) gerekir. Bu durumda tercih nedeni oluşmaz. Bu ise muhaldir. Bu nedenle bunun mümkün olmadığı bilinmektedir. İmtina da muhaldir. Zira mümkün imkânsızlığa veya başka bir şeye dönüşemez. Zira imtina

bil-gayr (başka bir şeyle olamazlık), ancak mevcut olan veya olmayan bir engel sebebiyle gerçekleşir. Takdir, engelin ortadan kalkması üzerine kurulmuştur. Zira takdire yönelik kelâm, tam illetin gerçekleşmesi üzerine oluşmuştur. Bu ise, engelin ortadan kalmasıyla bağlantılıdır. Bu özgün bir yaklaşımdır.

Konunun bedîi yönü: Gerçek etki, failden olur. Tam kabul ise, tam illete sahip ma'lûlde vuku bulur. Zira ikisi de varlığa bağlıdır. Her ikisinde de ma'lûlun varlığı zorunludur. Ma'lûlun vücudu, tam bir illeti de gerekli kılar. Zira bir şeyin vücudu tam illetten yoksun olursa o şeyin gerçekleşmesi, bağlı olduğu şeyin olmamasıyla gerçekleşir. Bu ise mümkün değildir. Allah en doğrusunu bilendir.

İKİNCİ KISIM

## Ma'lûl (Nedenli)

Burada birkaç fasıl vardır.

BİRİNCİ FASIL

### Tercih Edici Bir Gerekçe Olmaksızın Mümkünün İki Tarafından Birisini Tercih Etmenin İmkânsızlığı



Göklerin ittifakî (tesadüf) sonucu oluştuğunu ileri süren Demokritos ve arkadaşları gibi tabiatça filozofların dışında kalan âlimler bu konuda aynı görüştedirler. Zira Demokritos'a göre, kâinat fiilen bölünmeye değil, vehmen bölünmeye kabiliyetli, özünden ötürü daimi hareket halinde olan küçük cüzlerden oluşmuştur. Sonra bu parçalar özel bir şekilde birbirine rastlamış ve bu rastlantılarından kâinat meydana gelmiştir. Burada gökler ve unsurlar teşekkül etmiştir. Ardından da göksel hareketlerden söz konusu unsurların imtizaçları meydana gelmiş ve onlardan da bileşikler oluşmuştur.

Bir kısım ulema bu görüşe şu şekilde itiraz etmişlerdir:

**Birincisi**: Şeyhin (İbn Sinâ) belirttiği gibi, bu şekilde mümkünün tahsis kılınması gerçekleşir. Eğer onun mahiyeti bu durumda yeterli olursa, söz konusu boyut onun hakkında zorunlu (vâcib) olur ve mümkün olmaktan kurtulur. Eğer yeterli olmazsa, kendisine bir durum bağlanır ve böylece bir ayırıcıya ihtiyaç duyar.

Bir kimse de, eğer yeterli olmazsa, bir başka nesneye ihtiyaç duyar düşüncesini kabul etmeyiz diyebilir ve tartışma bunun üzerinde döner.

**İkincisi**: İmam'a (Fahreddin Râzî) göre mümkün, zorunluluğu (vâcib) olmazsa, var olmaz. Bu zorunluluk, mevcut bir niteliği gerektirici kendisinden sonra varlıksal bir vasıf olmazsa meydana gelmez. Bu ise, söz konusu o mümkün olamaz. Zira zorunluluktan önceki varlığı, mevcut değildir. Bu durumda onu bu mümküne nispetle bu zorunluluğu ortaya koyucu bir başka şey gerekir. Bu ise, etkileyendir.

Bu görüş tartışılabilir. Zira vücub, bilindiği gibi itibaridir. Onun ma'dum ile var olması mümkündür. Bu kabul edildiği takdirde onun bir müessir ile var olması imkânı doğmaz. Zira vücub, mümkünün sıfatıdır. Bir şeyin sıfatı, bir başka nesne ile var olmasına imkân tanımaz. Etki (müessir) ile var olmak ancak vücubu değil, icabı gerçekleştirir. Yine bu yokluk ile tamamlanamaz. Zira onun zorunluluğu, mümkün ile bir olmasıyla câizdir. Çünkü mümkün, yokluğundan önce var idi. Böylece vücub, onunla var olmuş olur. Bu ise, vücudun yokluğa değil bir tercih ediciye ihtiyacı olduğunu söyleyen kelâm âlimlerinin görüşlerine uygundur.

**Üçüncüsü:** Eğer iki mümkün taraftan birisi tercih edilecek olursa, tercih edici için seçilen taraf daha üstün değildir. Zira iki taraf da eşittir.

Bunun cevabı ise, bir tarafın tercih edilecek olması, onun daha iyi olduğunu göstermez. Bir kısım bilginler bu konuda zorunluluk bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre bir çocuk kontrol edebileceği bir yere sahipse ve orada yemek bulunursa, kaybolması anında onu araştırır ve sorar. Bu da göstermektedir ki, çocuğun doğasında, mümkün olan bir şeyi sorgulama yetisi bulunmaktadır. Bu ise o kaybolma işini gerçekleştiren bir tercih edici olduğunu göstermektedir. Bu tür bir olgu hayvanlarda da bulunmaktadır. Zira bir hayvan değnek sesini duyduğunda kaçar. Bu onun doğasından kaynaklanmaktadır.

"Tek, ikinin yarısı olup, ondan daha belirgindir. Farklılık, kesin bir bilgiyi oluşturmayacak bir şekilde karşıt ihtimali de söz konusu etme göstergesidir" şeklindeki bir itiraza karşı deriz ki:

Bazı öncüllerin diğerlerinden daha üstün olması mümkündür. Bu farklılık, hükmün değil, hükmedilenin tasavvurunun farklı olması muhtemeldir.

Onların görüşleri bu şekildedir.

Bu matlubu uygun bir şekilde delillendirmek mümkündür. Şöyle ki: Tercih edici olmaksızın mümkünün iki boyutundan birisi gerçekleşebilir. Bu ise bir tarafın diğerine tercih edilmesiyle olur veya aksi şekilde vuku bulur. Bu durumda ikisinden birisine geçerli bir neden bulunamaz.

İkincisi ise açıktır ki, tercih edilemezse gerçekleşmez. Zira vaki olması için bir üstünlük lazımdır. İlki için de bu böyledir. Bunun için de bir tarafın diğerine göre bir üstünlüğü olmalı ya da asla olmamalıdır. Eğer bir fazlalığı yoksa üstünlüğü söz konusu olamaz. Çünkü artık değildir. Eğer bir fazlalık varsa, tartışma bu ziyadelik üzerinde döner dolaşır.

Bu, tereccüh bila müreccih (üstünlüksüz üstünlük) konusunda özgün bir delildir. Üstünlüksüz tercih seçilmişlik dışında mûcib için mümkün değildir. Zira mûcibin eşitlere nispeti, feyzin ve kabulün genelliği nedeniyle tektir. Bir şeyin var olması, diğerine göre daha üstün olması anlamına gelmez. Tereccüh bilâ müreccih (üstünlüksüz üstünlük) gerekmez. Tercih edilen için, onu diğerine göre daha etkili kılan bir gerektirici lazımdır. Muhtar ise, tercih gerekçesi olmaksızın iki taraftan birisini tercih etme hakkına sahip olandır. Çatal yola rastlayanın birine yönelmesi, aç olanın iki eşit parça yiyecek bulduğunda birini yemesi gibidir. Çünkü o kimse bunlardan birisine zorunludur. Ancak bunun, bir tercih ile gerçekleşmesi mümkündür.

İKİNCİ FASIL

## Mümküne İki Taraflı Nispet

Âlimler, mümkünün iki tarafının birbirine göre üstünlüğü konusunda farklı düşüncelere sahip oldular. Önceki ve sonraki bilginlerin büyük çoğunluğu bu konuda "hayır, yoktur" dediler.

Diğer kısmı ise, "evet, vardır" derken onlardan bir kısmı, "Yokluk, zâtından dolayı daha iyidir" görüşünü savundular. Bir başkaları ise, "Adem, zaman, hareket, ses, boyut, hız, şiddet ve zayıflık gibi özellikler itibarıyla akıp giden yaratılmış varlıkların zâtı açısından daha üstündür" düşüncesine kapıldı.

Bazı kelâm âlimleri, "iki taraftan da vaki olan daha iyidir" demişlerdir. Bir kısmı da, "Vücud, şartın dışında illetin varlığı ile olduğunda evladır" görüşünü kabul etmişlerdir.

Öncekiler iddialarını şöyle kanıtlamaya çalışmışlardır: İki taraftan birisi daha iyi olursa, diğer tarafın sebebi gerçekleşmiş olur. Bu durumda bu öncelik kalmaz ve de zâtından dolayı olmaz. Eğer kalırsa, diğer taraf onunla üstün olmadığı için, sebep de, sebep olmamış olur. Eğer olursa, iki taraf da zâtıyla üstün ve güçlü olur. Eğer diğer taraf evla olursa, bu başkasıyla güçlenmiş olur ve sebep de sebep olmaz.

Bu görüş tartışılabilir. Zira diğer tarafın üstünlüğü (evleviyet), ilk evleviyetin dışında sebeple birlikte olması nedeniyle daha kuvvetli olduğu için, vücuba götürür.

Mümkünün zâti için ademin daha münasip olduğunu sananların delili, asla bir şey bulunmazsa, mümkünün yokluğunda bir şeyin etkisi görülmezse, onun ademi, varlığın dışında zorunlu olarak gerçekleşir şeklindedir. Zira eğer tam illet gerçekleşmezse, vücut bulması imkânsız olur. Bu durumda adem evla olur. Çünkü vücudun dışında tam illetin parçalarından birisi bulunmadığı için, yokluğun gerçekleşmesi, var olmaktan daha kolaydır. Bu nedenle illetin parçalarının hepsi gerçekleşmeden o da meydana gelmez.

İlkinin cevabı, eğer yokluk zâtı gereği vuku bulursa o zaman, tereccüh bilâ müreccih (üstünlüksüz üstünlük) olması gerekir. Yine evleviyyetin de mümkünün zâtından kaynaklanmaması lazım gelir. Bu durumda yokluk, mümkünün zâtından değil, kendi zâtından dolayı vuku bulur. Eğer mümkünün zâtı nedeniyle gerçekleşecek olursa mümkünün, mümteni olması gerekir. İkinci olarak, ademin vuku bulmasındaki kolaylık ona, zâtından kaynaklanan bir öncelik hakkını vermez.

Üçüncü delillendirme ise yokluk, geçici olan varlıklar ile evla olmazsa, onun baki olması da mümkündür. Bu ise butlan-ı tâlidir. Söz gelimi zamanın, hareketin ve sesin kendisine bakılacak olursa, onun mümteni (olması mümkün olmayan) olduğu görülür. Buna butlan-ı tali denir. Bu yakındır.

Dördüncü delillendirme, olmakta olan (vâki), akla daha yatkın olduğu için daha uygundur. Bu ise uzak değildir.

Vücud, şartın dışında illetin varlığında daha önceliklidir şeklindeki söze ait olan beşinci delillendirme ise, ihtiyacın azlığıdır. Bu durumda, sadece şarta muhtaç olduğu için gereksinim daha az olur.

Buna cevap olarak şöyle denilir: Bu durumda gerçekleşmesi amacıyla ihtiyaç duyduğu bütün şeylerin vukuu için yokluk evladır. Aksi takdirde, bu vaktin dışına nispetle var olmanın önceliği daha uygun olur. Bu ise yine lazım değildir. Nedenin (illet) yok olması, şartla birlikte aynı zamandadır. Ya da illet, şartsız olarak yok olur. Bu gerekli değildir. Zira ister sona ermiş illet veya şartlı ya da her ikisiyle birlikte olsun vücudun muhtaç olduğu şeylerden biri ortadan kalkarsa, vücud meydana gelmez.

Doğrusu şudur: Mümkünün iki tarafından birisi ile evlâ olması olasıdır. Bu ise,

ya mümkünün zâtıyla veya bu tarafın en az şart veya çoğunlukla vuku bulması ya da kolay olmasıyla gerçekleşir. Ancak bu daha öncegelirlik (evleviyyet), bu tarafın gerçekleşmesinde yeterli bir düzeye varmaz. Aksi takdirde diğer tarafın gerçekleşmesi mümkündür. Eğer imkânsız olursa, mümkünün dönüşmesi lazım gelir. Eğer buna imkân sağlarsa onun gerçeklemesi, bu tarafın sebebinin yokluğuna bağlı olarak meydana gelmesine bağlı olur. Bu ise yeterli olmaz.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Eserin Müessire Olan İhtiyacının İlleti

Bu konuda farklı görüşler olmakla birlikte, kelâmcıların büyük çoğunluğu şöyle dediler: İlletler yokluktan varlık sahasına çıkan anlamında hâdistirler. Bazıları hudûsu, illetin bir yanı olarak gördüler. Diğer yanı ise, imkândır. Bir kısım da hudûsu, illetin bir şartı olarak kabul ettiler. Bu durumda illet mümkündür.

Filozoflar ve kelâmcıların ezici çoğunluğuna göre illet, imkân olup, hudûsa yer yoktur. Bu tezle ilgili şu deliller ileri sürüldü:

**Birincisi**: Mümkünün yokluktan varlık âlemine geçmesi için bir müessire gereksinim duyar. Ancak bu şekilde mahiyeti ortaya çıkar. Eğer varlık boyutuna ulaşırsa, illete ihtiyaç kalmaz. Bu durumda, bir ustanın elinden çıkmış bir bina gibi, o var olduktan sonra usta olmasa bile, bu durumun binaya bir zararı dokunmaz. Burada etken hudûstur. Hâdis varlığı evlâ olmuş olur.

**İkinci ve üçüncüsü:** İmkân, iki taraftan birisin tercih etmeye zorlayıcı bir etken olmamakla birlikte, birisinin meydana gelmesidir. Bu, hudûs ile birlikte düşünülür.

"Buradaki illetten, illet-i gâiye kastediliyorsa, bir sorun yoktur. Ancak illet-i fâiliyye amaçlanıyorsa bu iki yönden geçersizdir" şeklinde bu görüşe itiraz edilebilir.

İlki, bu bir çelişkidir. Zira eğer bu bir ihtiyaç illeti olursa, bu gereksinim hudûsluktan sonra olur. Ancak onlar hâdisin, olduktan sonra bir başkasına ihtiyaç duymayacağını ileri sürmektedirler.

**İkincisi ise, e**ğer böyle olursa, ihtiyaç, hudûsun ardından gerçekleşir. Hâdis de hudûstansonra olur ve hudûs hali bir başka şeye muhtaç olmaz. Hudûsluk zâtıyla gerçekleşir. Bu yaklaşım isabetli değildir.

İmam (Fahreddin Râzî), bu görüşün yanlışlığını üç şekilde ispatlamaktadır:

Hudûs, var olmanın yokluğa önceliğidir. Vücuttan sonra olmak, aynı zamanda etkin özneden sonra olmak anlamına gelmektedir. Müteahhir faile gereksinim duymanın sonralığı, cüz ve şart olarak ihtiyacın illetinin ardından gelir. Eğer hudûs ihtiyaç illeti veya onun bir parçası ya da şartı olursa, söz konusu şeyin, belirli aralıklarla kendi nefsinden sonra gerçekleşmesi gerekir.

Buna karşılık onların şöyle demesi lazım gelir: Hudûsun varlığının ademe öncelikli olması görüşünü kabul etmiyoruz. Aksine bu durum, yokluktan varlığa bir çıkıştır.

Bu anlamdaki bir hudûs, failin etkisinden ve de bir başka varlığa olan ihtiyaçtan sonra gerçekleşir. Bu yaklaşım bazı sorulara açıklık getirmektedir. Filozoflara göre ise yokluk, mahiyetin iki tarafı gerektirmemesi, ikisinden birini üstün tutmaya zorunlu bir ihtiyaçtır. Bu da ancak imkân olur. Harekete geçirici de imkânın kendisidir.

"İmkân, eğer ihtiyacın illeti olursa, mümkinin yokluğunun müessire olan gereksinimi imkânsızdır. Zira etki, eserin meydana gelmesi sonucunu doğurur. Adem, mutlak yokluktur. O nedenle bundan eser çıkmaz" şeklinde bir karşılık olursa, bunun cevabı şudur: Yokluk, varlığın bitişidir.

Burada iki tartışma konusu bulunmaktadır. İlki, mümkinin devam hali onu sebepten bağımsız kılar mı kılmaz mı? İkincisi ise, bir şeyin eserinin hâdis olması gerekir mi gerekmez mi?

İlliyetin sonradan olduğunu (hudûs) kabul eden bir kimse, bunu onaylar. İmkânın illiyetini onaylayan kimse ise bunu kabul etmez.



DÖRDÜNCÜ FASIL

## Bekâ Halinde Olan Bir Eser Sebepten Bağımsız Mıdır?

Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. İhtiyaç illetinin hâdis olduğunu kabul edenler bulunmakla birlikte, bazıları da buna karşı çıkmaktadır.

İlk kesim görüşlerini şöyle delillendirmeye çalışmışlardır: Bekâ halindeki eser ya müessire etki etmiştir veya etmemiştir. Eğer bir etki yoksa bu açıktır. Eğer var kabul edilirse, bu durumda eser, ortaya çıkmış bir şekilde ise, sonucun elde edilmesi gerekir. Yeni bir durum olarak değerlendirilirse, o zaman başkasında değil, söz konusu yenide etkili olması lazımdır.

Bunun cevabı sebep, varlık baki olduğunda etkilidir.

Onun gereksinim duyduğunu ileri sürenlerin delili şöyledir: Açıkladığımız gibi imkân ihtiyacının illeti, mahiyete lazım olandır. Bu ise "ebedi muhtaç olur" anlamındadır. Eğer "vücudun onunla, bekâ halinde evla olması neden câiz olmasın ki bundan müstağni olsun?" dersen, buna karşılık derim ki: Bu öncelik (evleviyet), eğer hudûs anında oluşursa, sonradan oluşma halinden uzak olması gerekir. Eğer gerçekleşmezse bu, bekâ halini hâdis kılan bir durum olur. Her bir sonradan olan, muhdise gereksinim duyar. Buradaki öncelik, müessire bağlıdır. Devamlılığı da (bekâ), onunla bağlantılıdır. Böylece arzu edildiği gibi bekânın müessir ile bağlantısı gerçekleşmiş olur.

Karşı tarafa göre, devam halinde iken ayırıcı bir bekâya hâdisin ihtiyacı yoktur. Öncelikliğin bekâda etkisi olan bir muhdise dayandırılması da gerekmez. Eğer bekâda etkili bir evleviyetin devamında etkili olursa, bu durum gerekli olur.

Bu yaklaşımı iki şekilde değerlendirebiliriz.

**Birincisi**: Bakî olan taraf, ya öteki taraftan evla olur veya olmaz. Eğer olmazsa, onu koruyan ve çağrıştıran bir etken gerektirir. Aksi takdirde, üstünlüksüz üstünlük (tereccüh bila müreccih) gerekir. Bu olursa, onun önceliğinin gerçekleşmesinden ya da gerçekleşmemesinden evladır.

Eğer bu olmazsa, daha önce açıkladığımız gibi devam ettirici bir müessire ihtiyaç duyar. Bekâ, onun gerçekleşmesine gereksinim duyar. Sürekli olmanın (bekâ), bir devam ettiriciye ihtiyacı gerekir. Bu da böylece devam eder gider.

**İkincisi**: Her tarafın sürekliliği, diğer yönün son bulmasına muhtaçtır. Öteki tarafın yok olması, onun illetinin de bitmesine muhtaçtır. Herhangi bir tarafın bekâsı, diğer yönün illetinin de yok olmasına gereksinim duyar.

Bu iki yaklaşım başka kitaplarda bulunmaz.

BEŞİNCİ FASIL

## İllet-Tabiat İlişkisi

İbrahim gibi belirli bir şahsın kişisel özelliklerinde (ma'lûl), aynı anda etki yapan anlamında müstakil iki neden bir arada bulunmaz. O nedenlerden her birisinin gerçekleşmesi, tam bir illet var olduğunda ma'lûlun varlığının zorunluluğu için o söz konusu illetin gerçekleşmesi vacip olur. Bu durumda amacın gerçekleşme imkânı olmadığı için, diğerinin ondaki etkisi de meydana gelmez. Böylece tesir sahibi iken onların durumu, etkisi olmayan iki olgu olarak kalır.

Ancak burada onun iki bağımsız illeti olabilir. Güneşin hareketi için dönmesi ve harici bir varlığı bulunması şartı gibi, bu nedenlerden (illet) her birisi için asıl gibi bir bedel oluşması gerekebilir.

Nev'i ma'lûl, kendisi için iki ayrı müstakil illetin birleşmesi mümkündür. Isınmanın bazısının ateş, bir kısmının güneş ışığıyla, bir başkalarının da hareketle gerçekleşmesi gibi, bazı cüz'iyyat bir illet ile bazısı da bir başka şeyle gerçekleşir.

"Türün tabiatı bu illete, zâtı itibarıyla ihtiyaç duyar" şeklinde bir görüş ileri sürülebilir. Aksi takdirde zâtı itibarıyla ondan gönlü tok olur ve kendisine bir ihtiyaç gerekli olmaz. Gereksinim duyduğunda ise, bu bir başka şeyle mümkün olur. Bu onların yapılan itiraza cevaplarıdır.

Onların bu görüşüne şöyle cevap verilmiştir:

İhtiyaç duymaması zâtından ötürü değildir. Bu tartışılabilecek teze yanıt şudur: Her kavram, kendisine göre ya bunsuz olarak bulunması câizdir veya değildir. Eğer câiz olursa, zâtından dolayı müstağni olur. Zira ona zâtı itibarıyla gereksinim duymaması muhtemeldir.

Bu anlayış şöyle yanıtlanır: Tabiatı ihtiyaç kendisine arz edilen şey olarak kabul etmiyoruz. Tam aksine ihtiyaç onun parçalarından birisine arz edilir. Tabiat mahiyeti itibarıyla belirli bütün illetlerden müstağni olmakla beraber tayin edilmemiş bir illete muhtaçtır. Ancak illetlerin her bir parçasının varlığını gerektirir ki, tabitta bunu zorunlu kılmaktadır. Nitekim o parça tabiata dâhildir. Doğrusunu Allah bilir.



İKİNCİ KISIM

## Arazlar

Burada dört sayfa (konu) bulunmaktadır. Zira bu konuyla ilgili bir araştırma ya idrak veya müdrik konusunda olur ya da her ikisinde olur. Müdrik ise ya duyuyla gerçekleşir veya gerçekleşmez. Bu nedenle bu konuların araştırılması ancak dört sayfada gerçekleşebilir.

BİRİNCİ SAYFA

## İdrakler

Burada beş bölüm bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

## Mutlak İdrak

Şeyh (İbn Sinâ) İşarât adlı kitabında idraki, müdrik tarafından gerçekliği zihinde kuşatılan şey olarak tanımlamıştır. Bir kimse o zaman gözlemde bulunur ve idrak eder. Bu filozofların büyük çoğunluğunun görüşüdür.

Bunun üzerinde durmak gerekir. Çünkü idrak, müdrikin bir niteliğidir. Müdrikin hakikati kuşatıcı olur veya müdrikin sıfatı olarak değil de, onun gerçekliği sıfatı olarak temessül eder. Bu durumda birinin diğerine göre tanımı nasıl olacaktır? Yine müşahedenin tarifindeki müşahede bir tür idraktir ki özel olarak bilinir. Bu ise daha özel olarak bilinir. Ayrıca burada idrakin mutasarrıfâtı vardır. Mutasarrıfât, "idrak eder" denilir. İsm-i fâili, müdrik sözüdür. Bunun döngü oluşturmasının nedeni, mutasarrıfâtın bilinmesi ancak fiil türünden ve kendisinden müştak olan bir idrak ile mümkün olmasındandır. Eğer idrak onunla bilinecek olursa, bu döngüyü sonuç verir. Aksi takdirde şöyle denilir: Sözlük anlamı itibarıyla dikkate alınır. Ancak bağımsız değerlendirildiğinde lügat anlamı gözlem ifade etmez.

Doğrusu şudur: İdrakin anlamı, aklen bilinmektedir. Zira herkes kolaylıkla bunu anlar. İdrak edilen varlığın (müdrek) anlamına müdrikin ulaşması için idrak için bir kuvvet gerekmektedir. Bu ise üç şekilde gerçekleşir:

Bu kuvvet ile müdrik, anlama ulaşır. Müdrik söz konusu güç ile o anlamı elde eder. Bu durum ise hissi idrakin ve nefsi basiretin bir tür özelliğidir. Hedefe ulaşmak idrak, elde etmek de müdrekin gerçekliğinin zihinde canlanmasıdır.

Bu anlaşıldıktan sonra deriz ki: his (algı), eğer mahsusta (hissedilen, algılanan) etki yaparsa, onun gerçekliğinin timsali idrakte şekillenir ve mahsusun idraki oranında gerçekleşir. Nefis ona yönelir onu anlar ve başkalarından ayırır. Hissin idraki (kavramak), algıdır (ihsas). Nefsin idraki ister histen kaynaklansın ister kaynaklanmasın, o ilimdir.

Müşahede (gözlem), zihnin haricinde var olan cüz'iyi kavramaktır. Zihnin dışında bizzat var olanın idraki anlamına gelen gerçek gözlem de bunun içindedir.

Hayaliye ise, dış dünyada var olan mevcudun zihinde canlanarak idrakidir. Hayal edilmesidir.

Eğer, "Hissin müdrik olduğunu kabul etmiyoruz. Algılananların kavranması niçin câiz olmasın? Yine hissin, mahsusâttan etkilenerek, nefsin onu kavra-

ması neden mümkün olmasın?" denildiğinde, bunun gerçekliği iki şekilde ispatlanabilir.

**Birincisi**: Eğer hissin idraki varsa, iki defa kavramış olur. Biz bunun yanlış olduğuna kesin hükmederiz.

**İkincisi**: Nefsin düşünceye yönelmesi ve onda derinleşmesi, hissin (duyu) mahsus (hissedilen) ile birlikteliğiyle kavranmaz. Zira nefis bir düşünceye yöneldiğinde ve onda zihni derinleştirdiğinde, o şey zihnin merkezine oturur ve diğer şeyler kenarında kalır. Hissedilen ile hissetme vasıtasının birlikteliği, hissin oluşması amacıyla gerçekleşmez. Bu nedenle bir şeyin hisse yönelik bağlantıları görülemez ve ses, birleşikleriyle duyulmaz.

Bunun yanıtı şöyledir: Parmaklarımızla ateşin sıcaklığını hissedeceğimizi zorunlu olarak biliriz. Organlarımızla acı, tatlı ve elemi idrak edeceğimizi anlarız.

İlk karşı koyma, tâli olanı iltizamdır. Şöyle ki eğer nefis kavranmak isteniyorsa, bunun ihsastan sonra mahsus ile olacağını öğrenmek gerekir. Zira insan, biri ihsas diğeri de ilim metodu olmak üzere iki şekilde idrak etme yeteneğine sahiptir. İki idrak arasında gecikmenin olmamasını onaylamak suretiyle bir tür imtiyazsızlıkla oluşmaktadır.

İkincisi ise, bu durumda nefis, hassenin ihsasını (algısını) anlamaz. Eğer bu gerçekleşirse, hissettirme artarsa nefis fikirden ona yönelir. Ya da şöyle deriz: söz konusu alanda derinleştiğinde kuvvet nefse boyun eğer.

Eğer bu gerçekleşirse şöyle deriz: havas (duygular), meşâir olarak adlandırılan harici beş duyu ile dâhili beş duyudan oluşmaktadır. İdrakler ise on bir kısımdır.



### İKİNCİ FASIL
## İlmin Anlamı

Filozoflar ilmin kesbi; müteahhir kelâm bilginlerinin bir kısmı ise onun bedihî olduğunu ileri sürmüştür.

Filozoflar ilmi bazen varlıksal, bazen de ademî olarak kabul etmişlerdir. Zira onlara göre ilim, bir şeyin görüntüsünün akılda şekillenmesidir. Bir kısmına göre de ilim, bir şeyin gerçekliğinin müdrikte şekillenmesidir. Bazen ilim, İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) Şifa'da aktardığı gibi, maddenin soyutlanmasıdır. Söz konusu tarifler isabetli değildir.

İlk tanımda yer alan, görüntünün oluşması veya hakikatin görüntüsü, âlimin sıfatı değildir. İlim ise âlimin sıfatıdır. Bu tanıma İmam (Fahreddin Râzî), " "bu durumda âlem, hararet ile sıcak; bürudet ile de soğuk olur" diyerek karşı çıkmıştır. Zira bu durumda dağın azametli mahiyetinin tamamen akılda gerçekleşmesi gerekir. Bu ise zorunlu olarak gerçek değildir.

Bu tanımlar tartışılabilir. Zira müessir, benzerlerine değil, zâtlarına aittir. Oysaki küçük bir insanın aynada büyük görünmesi gibi, küçük bir şeyin sureti, kendisinden büyük olarak görünebilir.

İkincisi, biz bir şeyi öğrendiğimizde, olmadığımız halde kendimizi âlimler statüsünde seçkin bir halde görürüz. Bu da bunun gibi olup, ademî olmaz. Bu anlayış filozofların, nispetin varlıksal olduğu konusundaki iddialarında sarıldığı şeydir.

İmam (Fahreddin Râzî), buna iki şekilde karşı çıkmıştır.

**Birincisi**: Eğer ilim ademî olsa, bu durumda ma'dumatı onaylamak gerekir. Bu görüşe itiraz edilebilir. Zira ademî olan, körlük gibi bazen vücudi bir kaydı içerebilir. Bu durumda ma'dumatı tasdik etmek gerekmez.

**İkincisi:** Eğer ilim yokluksal (ademî) olursa, cahilliğin de yok olması zorunludur. Zira o bilgisizliğin karşılığıdır. Yine eğer ademî olursa, ilim de yokluğun yokluğu olur. Böylece de varlık olmuş olur. Eğer vücudi olursa, bu durumda ilim ondan boş kalır. Oysaki bu böyle değildir. Zira mesela taşlar, bilgi sahibi olmadıkları halde, cehaletle nitelendirilemez. Yokluğun zıddı, ademî olabilir.

Burada üzerinde durulması gereken bir husus vardır. Zira daha önceden gördüğün gibi yokluksalın karşıtı ademî olabilir. İlmin bedîhi (açık) olduğunu söyleyenler, bunu iki şekilde delillendirmeye çalışmışlardır:

**Birincisi:** İlmin dışında olan şey, ancak ilim ile bilinebilir. Bu durumda ötekinin ilmi ile biliniyorsa, bu kısır döngü halinde sürer gider.

Bunun cevabı şudur: Ötekinin tasavvuru, tasavvuruna değil de ilme bağlıdır. Eğer onun zihinde canlanması ötekine bağlı ise, kısır döngü gerekmez. Burada, "tanımlayamamak ondan müstağni olmasını gerektirmez" şeklinde bir başka sorun daha vardır.

**İkincisi:** Zorunlu olarak herkes kendisinde bir ilim olduğunu bilir. Bu ilim, söz konusu ilmin bir parçasıdır. Nitekim bedihi de, bedihinin bir cüz'üdür.

Bu yaklaşım şöyle yanıtlanır: Bu sözden ilmin mahiyetinin bilinmesiyle varlığı

kastediliyorsa, buna katılmıyoruz. Eğer varlığının bilgisini bilmek kastediliyorsa, buna katılırız. Ancak burada ilmin hakikatini bilmek gerekmez. Zira bir şey hakkında hüküm, bir şekilde tasavvurunu belirlemekle yeterlidir. Onların görüşlerinin yansıması böyledir.

Doğrusu şudur: İlmin anlamı düşünen kimseler için açıktır. Zira ilim, psikolojik bir kavramadır. İdrak-i nefsani olarak belirtilen bu husus, nefsin bir şeyin anlamını kavramasıdır.

Bu idrakin bulunduğu herkeste, olduğu kadarıyla bu ilim de oluşur. İdraki bulunmayan bir kimsede, idraksizlikten dolayı ilim de mevcut olmaz.

Biz kendi özümüzde, gerçekleri ve anlamları düşünmeye imkân kılan bir kuvveti buluruz. Göz ile görmek gibi nefsin kendisine yöneldiği bir mana bulunursa, idrak orada gerçekleşir. Nitekim göz bir şeye yöneldiğinde onu idrak eder. Bu kuvvete, görme yetisi denir. Bu düşünce de (mülahaza) fikir olur. İlk bağlantıya şuur; bu odaklanmaya da taakkul (akıl erdirme) denir.

Bir kısım âlimler, mutlak ilmi, söz konusu bu kuvvet olarak kabul ettiler. O kuvvete bilinenlere yönelik izafetler ve taalluklar arz edilir. Böylece bu bilgi konusu olanlarla ilim oluşur.

Şeyh (İbn Sinâ), bu konuda şöyle dedi: İlim, keyfiyet hakkındaki söylemde bizzat; muzaafla ilgili söylemde araz olarak vardır. Bu görmek gibidir. Zira görmenin kendisi, nitelik söyleminde mevcuttur, görmeye izafetle muzaaf söyleminde de dâhildir.

Bu kuvvet, ilmin başlangıcıdır. İlim ise, idrakte gerçekleştiği gibi bir ulaşımdır. Bu durumda ilim, ilişkilendirmeden (izafet) ve onun başlangıcı da, keyfiyetten olur.



HÂTİME

## Bilginin Türevleri

İlim, ya hüküm vermenin ötesinde idrak (kavramak) olduğunda tasavvur veya hüküm olarak gerçekleşirse, tasdik olur. Mürekkep olduğunda ise, kaziyye (önerme) olarak adlandırılır. Bunlardan hiçbirisi bedîhi (apaçık, aklî) değildir. Zira bazı durumlarda ilim, çifti düşünmek ve âlemin hâdis olduğuna hükmetmek gibi, bir fikre ihtiyaç duyar. Bazı durumlarda ise, sıcaklık, soğukluk ve birin ikinin yarısı olması gibi, düşünceye gereksinim duymaz. Tasdike gelince,

ya kesin karar (cezm) ile olur ya da olmaz. Eğer olursa, ya mutabık şeklinde olur veya olmaz.

İlim, ya salt akıl ile gerçekleşir veya gerçekleşmez.

Bedihi, ya bedensel bir kuvvetle oluşur veya oluşmaz.

Hissi, harici duyularla gerçekleşirse,"güneş aydınlatıcıdır" sözümüzdeki gibi olur.

Vicdani, herkesin açlık ve korkuyu bilmesi gibi, batıni dürtülerle gerçekleşir.

İkincisi, bu ya bir kimseye mutlak itikatla olur, bu durumda aklın dışında bir başka şey bulunmaz, ya da bunun dışında olur. Birincisi taklidi olur. İkincisi ise kanıtlı bulunur. Eğer kesin inanç anlamındaki cezmden uzak olursa, bu zan (kesinleşmemiş kanıt) olur. Tercih edilen ise vehim (iki önermeden tercihe uzak ve iki kanaatin daha zayıf olanı, tahmin ve hayal) olur. Eşit olduğunda ise şek (kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt ve kararsızlık) olur.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Meşâir (Duyular)

Burada birkaç bahis vardır.

**Birincisi: Görmek**

Aristo ve takipçileri gibi tabiatçı filozoflara göre, görülenin suretinin gözde şekillenmesidir.

Eflatun ve takipçileri gibi matematikçi filozoflara göre ise ışık huni şeklinde gözün merkezindeki mercekten çıkıp, korneadan yayılarak gerçekleşir. Filozoflar bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlardan bir kısmına göre, söz konusu görüş uyumlu bir konik biçimindedir. Diğer bir kısmına göre ise, uçları gözün merceğinde toplanmış olan düz ışın çizgileridir. Parçalar halinde görme nesnesine uzanır ve cisimden gelen bu ışık çizgilerinin uçları intibak eder ve göz de onu idrak eder. Söz konusu görülme nesnesinin hatları göz ulaşmazsa, görme gerçekleşmez. Bu nedenle de bazen görme nesnesinin bir kısım parçaları göze gizli kalır.

Bazıları da, gözden düzgün bir ışık hattı şeklinde çıkarak, korneayı enlem ve boylamda çok hızlı hareket ettirir ve cisme ulaşır. Bu doğrultuda kavrama gerçekleşir demişlerdir.

Bir kısmına göre ise görme olayı şöyledir: Gözden herhangi bir ışık çıkmaz. Göz ile görülen arasında bir hava oluşur. Bununla görme gerçekleşir.

Bunlar arasında en isabetlisi, bu son görüştür.

Kelâm âlimleri, Allah'ın Basîr olduğunu ispatlamak bağlamında filozofların görüşlerine karşı çıktılar. Kelâmcılara göre insan gök küresinin yarısını ve görüntünün benzerini görmektedir. Oysa küçükte, büyüğün oluşması mümkün değildir demişlerdir. Bu görüşleriyle ilk gruptaki filozoflara karşı çıkmış oldular.

Kelâmcıların bu yaklaşımı tartışma götürür. Zira bir şeyin örneği, ölçüde benzer olmasını gerektirmez. Aksine bu şeklen olabilir. Bu nedenle büyüğün küçükte oluşması mümkündür. Nitekim iki yanak küçük bir aynada görülebilir. Benzer şekilde görünen gökyüzünün yarısı bir aynaya sığabilir.

Kelâm bilginleri ikinci grup filozofların görüşlerine şöyle karşı geldiler: Rüzgâr estiğinde gözün gördüğünü karıştırması gerekir. Karşıdakinin dışında bir olguyu görmemiz lazım gelir. Gökyüzünün yarısını görmemiz mümkün değildir. Yine göz korneasından çıkan ışığın bütün orta cisimleri kapsaması ve de ona ulaşması imkânsızdır.

Bunun cevabı şudur: Bu yaklaşım, ışığın gözden çıktığını ileri süren kimseler için söz konusudur. Ancak ışığın gerçekleşmesi, aydınlatıcı ışığın keyfiyeti ile paralel mesafenin durumuyla alakalıdır diyen kimseler için herhangi bir sorun söz konusu değildir.

Konuyla ilgilenen âlimler, duyu organlarının sağlıklı olması, görülen nesnenin ortada bulunması gibi şartlar gerçekleştiğinde görme imkânının olup olmadığını tartıştılar. Filozoflar ve Mu'tezile âlimleri, bu durumda görmenin gerçekleşeceğini ileri sürdüler. Ehl-i sünnet ise bunun aksini kabul etmiştir.

Söz konusu şartlar dokuzdur: Görülenin katı veya sıvı gibi yoğun kıvamda, ya kendinden veya başka bir nesne ile bir şekilde aydınlanmış, görülebilir açı ve konumda olması, görmek amacıyla bakılması, arada perde olmaması veya görülemeyecek kadar küçük bulunmaması, aşırı derecede yakın veya uzakta olmaması, gerçek mahiyetinin karışmasına yol açacak şekilde bir durumda olmaması gerekir. Yani bir çark-ı felek, çok hızlı döndürüldüğünde ondaki asıl renk ve şekli farklı olarak görülebilir. Bu farklılıkların birlikteliğidir.

Yukarıdaki şartlar gerçekleştiğinde görmenin zorunlu olduğunu ileri sürenler, bunu zorunlu bilgi olarak adlandırmışlardır. Onlara göre eğer bu şartlar doğrultusunda görmek vacip olarak değerlendirilmezse, önümüzde göremediğimiz güneşler ve dağlar olması gerekir.

Buna yanıt olarak, böyle bir şey mümkündür ama vaki değildir denilmiştir. Nitekim Allah'ın izniyle dağın altına dönüşmesi imkânı vardır ama realitede bu gerçekleşmemiştir.

**İkincisi: İşitmek**

Ses bir yerden çıktığında oradaki hava yanındakine, o da yanındakine o ise bir sonrakine ulaştırır ve sesin yüksek ve kısık olması ve uzak veya yakın bulunmasıyla bağlantılı olarak, altı yönden hava aracılığıyla bizlere ulaşır.

Hava aracılığıyla olmadan da ses duyulabilir mi?

Filozoflar bunun mümkün olmayacağını ileri sürmektedirler. Mu'tezilî âlim Ebû İshak İbrahim en-Nazzâm da (ö. 231/845) bu görüştedir. Müteahhir dönemi Kelâm âlimleri ise buna mümkündür demişlerdir.

Doğrusu şöyledir: Rüzgârlı bir günde müezzinin sesinin bizden başka yönlere kaydığını biliyoruz. Ezan sesiniişitmede zorlanmamızın nedeni, biz rüzgârın estiği tarafta bulunmamamızdır. Kulağımıza ulaşmayan bu sesi duymamamızın nedeninin, o anda rüzgârın olmadığı bir yerde bulunmamızdan kaynaklandığı konusunda kuşku duymayız. Aynı zamanda bir ses bize uzak geliyorsa, o bizim o ses sahibinden mekânsal olarak uzakta olduğumuzu gösterir. Sesin nereden geldiği konusunda ise, biz o ses sahibinin yerini bildiğimizde anlarız. Çünkü bazen sesin nereden geldiğini de anlamayabiliriz. Dokunmak da böyledir.

Filozoflar kendi görüşlerini şu şekillerde kanıtlamaya çalışmışlardır:

**Birincisi:** Rüzgârlı bir havada gelen sesi ancak o yönde olan kimse anlar.

Ses sahibinin çok uzakta olmasından dolayı sesin duyulmama ihtimali olduğu için bu görüşe itiraz edilebilir.

**İkincisi:** Bir tane ince boru alınıp bir ucu ağıza, diğer ucu da bir kimsenin kulağına takılır. Yüksek sesle konuşulsa bile, sadece kendisi duyar ve yanındakilere ses gitmez. Bunun üzerinde düşünmek gerekir. Zira buradaki temel etken sesin ulaşmaması değil, boru sesin diğerlerine ulaşmasına engel olmaktadır.

**Üçüncüsü:** Görüntü sesten önce gelir. Nitekim baltayla odun kesildiğinde, önce baltanın vuruşunu görürüz, vurma sesi de ardından gelir.

Bu tezin itiraz edilebilir yönü, ses veren nesnenin uzaklığı ve yakınlığı ile bağlantı kurulmamasıdır.

Müteahhirin dönemi kelâm âlimleri kendi görüşlerini şöyle delillendirdiler:

Sesin gitmesi bir şart olarak değerlendirilecek olursa, yan taraftaki konuşmalar, duvar nedeniyle duyulamaz. Hava duvar deliklerinden geçemediği için sesi de ulaştırmaz. Sesin geçtiği varsayılırsa, harfleri taşıması itibarıyla ilk şekildeki hal üzerine kalmaz.

Bu yaklaşımın açık tarafı, seslerin bir başka çıkış yerinden gitmesi ihtimalidir. Bu nedenle her tarafın kapalı olması gerekir.

**Üçüncüsü: Tatmak**

Bunun için dokunmak gerekir. Dilin o tadı alabilecek bir rutubete sahip olması gerekmektedir. Söz konusu salgı olmazsa, ya da sağlıklı bulunmazsa, bu bir hastalık olduğu için, zevk almak mümkün değildir.

Eğer, dildeki salgının yiyeceğin parçalarına karışması sonucu tat alınabilir denilirse, eğer salgı ilk defa temas ederse, bu his ile hissedilen arasında bir iletişim olacağı için bir sorun teşkil etmez. Ayrıca hissetmek, aracısız da olabilir. Eğer ikincisi olursa, hissedilen bu rutubet olur. Bu algılama bir aracı ile olmaz. Bunların her birisi üzerinde düşünmek gerekir. Nitekim birinci yanıt, eğer karışma yoluyla olsa, bu hissettirmenin kolaylığını gösterir. Bu durumda algılama aracısız olabilir. İkincisi, onun tavassutundan amaç, harici tada sahip bir nitelik ile elde edilemez. Rutubet tada sahip olsun veya olmasın farketmez. Ancak bu onunla oluşur.

**Dördüncüsü: Koklamak**

Bazıları bunu, kokuların havanın hareketiyle koklama yetisine ulaşması şeklinde tanımladı. Bir başkaları da, "bir nesnedeki latif cisimlerin ondan ayrılıp bizim koklama aracı olan burnumuza ve solungacımıza ulaşmasıdır" dedi.

Bu tanıma karşılık olarak, şöyle denilmiştir: Eğer böyle kabul edersek, bu durumda eğer burun delikleri tıkanmışsa, koklama eylemi noksan olacaktır.

Bunun tartışılabilecek bir görüş olduğunu düşünmekteyiz. Zira eğer söz konusu bu koku çok hafifse, her hâlükârda noksanlığı nedeniyle hissedilemez.

Bu durumda olay, koku alma yetisiyle bağlantılıdır. Bazen koku çok uzakta olduğu için algılanamaz. Bu yaklaşım ise, ihtimali en zor olandır.

Dokunmak duyusu ise, açıktır.

HÂTİME

## Duyuların Bilinci

Yukarıda geçtiği gibi duyuların bilinci üç kısımdır. Dokunmak, tat ve koklamak gibi buluşma ile alakalı olanlar. Diğer kısım ise, görmek gibi birleşme gerektirmeyenler. Bir başka kısım ise, işitme gibi birleşme veya birleşmeksizin gerçekleşenler.

Bu idrakler, söz konusu duyularla elde edilebilir mi yoksa onlarsız da olur mu? sorusu üzerinde durmamız gerekir.

Eğer bu mümkündür denilerse, bu durumda bu olgu, onların hepsi için mi geçerlidir yoksa bir kısmı hakkında mıdır?

Bunun cevabı şöyledir: İdrak, Zeyd'in bu evde oturması gibi ya bir kısmi durumda olur ya da insan ve oturma eylemi gibi kapsamlı (külli) olur.

Külli idrak, duyularla gerçekleşmez. Zira idrak, bireysel bir eylemdir. Ona ancak akılla ulaşılır. Cüz'i idrak ise benzeri ile elde edilebilir.

Benzeriyle kendisi hakkında hüküm veririz. Bu bazen kendisini kavramakla gerçekleşir.

**Birincisi:** Bu, Zeyd ve Amr gibi şeklinin zihinde canlandırıldığı tahayyül ve Zeyd'in bilgisi ve Amr'ın çalışkanlığı gibi mananın idrak edilmesi olan kuruntu (tevehhüm) olur. Bu durumda idrak edilen kaybolmuş hatta yok olabilir.

**İkincisi:** İhsas şeklinde olur. Bu durumda idrak edilenin kaybolması uygun olmaz. Aksine gözle görülür bir şekilde olması gerekir. Bundan dolayı da buna "Müşahede" denmiştir. Bu idrak, duyuya ihtiyaç duymadan gerçekleşse bile yine müşahede hatta rü'yet (görme) olur. Eğer göz ile kavranılırsa, görülen; işitme ile elde edilirse işitilen; tat alma ile gerçekleşirse, tadılan; koklama ile kazanılırsa, koklanan ve dokunma ile vuku bulursa, dokunulan olur.

İnsanî nefis kendisi bedenin tedbirini kendi çabasıyla düzene sokmada yetersiz kaldığı için bir başka varlığı kavramak amacıyladaha güçlü duyulara muhtaçtır. Bu ise, hislerdir. Kuvvetli bir nefsin, ihsas ettirmeksizin varlıkları iki boyutuyla gözlemlemesi mümkündür.

Matematikçi filozofların bu görüşte olduğu aktarılmıştır. Duygulardan uzak başka varlıkların varlığı mümkündür. İşte bu idraktir. Ya da bazı kısımları, dokunma, tat ve koklamayı mümkün kılmayacak şekilde, birliktelik şartından yoksun olarak diğerlerinden ayrıdır.

İlahiyat kitaplarında, Allah'ın işitme (sem') ve görme (basar) sıfatları, diğerlerinden ayrı olarak, bu şekilde işlenmiştir.

DÖRDÜNCÜ FASIL

## Bâtıni Kuvveler

Bunlar beş tanedir. Zira idrak etme gücü, ya yetkin veya yetkisiz olur. İlki ya şekillerin ya da anlamların idrak edilmesi veyahut da ikisi de aynı yerde vuku bulur. Bunlardan oluşan dördüncü ve beşinci, tasarruf eden müdriktendir. Suretleri idrak eden, müşterek duygudur. Bunun yeri ise hayaldir.

Manaların idrak edilmesi ise vehimdir (kuruntu). Onun mekânı ise hafıza ve mutasarrıf müdrikedir. Eğer vehim bunu kullanırsa, o durumda bu mütehayyile olur. Eğer bunu akıl istimal ederse, bu müfekkire diye adlandırılır. Bu beş türlüdür:

**Birincisi**: Ortak duyudur (Müşterek his). Bir şeyin formu bu histe oluştuğunda, bu şey görülmüş olur. Bu hiss-i müşterek kuvvesinin yeri ise, beynin birinci karıncığın ön tarafındadır. Aleti ise, beynin ön kısmında yer alanduyu sinirlerinin başlangıç noktalarında konumlanmış coşkulu ruhtur (masbûb ruh). Onun durumu, beş koldan su akan bir pınar kaynağı gibidir. Dış duyularla duyumlanan her duyumlanmış suret, hiss-i müştereke gider. Böylece de müşahede (gözlem) oluşur. Bundan dolayı "Müşterek his" şeklinde tanımlanmıştır.

Zorunlu olarak, ateşe dokunduğumuzda onun sıcaklığını anlarız. Bunu algılayan, beyin değil bir organ olan eldir. Tat almak da dilin dokunmasıyla gerçekleşir. Bu üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bazı âlimler (İbn Sinâ gibi) hiss-i müştereki şöyle ispat etmeye çalıştılar: Gökten inen damlalar, düzgün bir hat ile yere düşerler. Hızlı noktaların oluşturduğu daire düzgün bir hat oluşturur. Bu gözleme dayalı olup, hayal değildir. Ya da unutma durumlarında ortaya çıkan hatırlama (tezekkür) gibi de değildir. Zorunlu olarak bu dış dünyada ve görmede de (bâsira) var değildir. Zira göz, ancak karşısındakini algılar. Eğer görmeden başka bir güç bulunmazsa, bu durumda yağmur damlaları veya noktaların formları onun yerinde şekillendirilir. Onların yokluğundan sonra bu yerde doğrudan veya dönerli olarak idrak edilen hat kalır.

Görme yetisi hissedilenden etkilenir. Böylece onun formu belli bir zaman gözde kalır. Nitekim güneşe çıplak gözle bakıldığında, göz geri çekilip kapatılsa

daha bir süre güneşin şekli göze görünür. Bu nedenle bir başka kuvvetin varlığı gerekmez.

**İkincisi:** Müşterek hissin mekânı, hayal ve musavvire olarak adlandırılır. Müşterek hissin yeri, kaybolduktan sonra mahsusâtın (algılananlar) formlarının korunduğu bölgedir. Zira bir şey kaybolduktan sonra kavranılamaz. Bu güç, formların onların şahıslarından koparılmasına imkân vermez. Aksine onunla birlikte idrak edilir. Yeri ise, beynin ön karıncığının arka kısmıdır.

**Üçüncüsü:** Vehim, Zeyd'in sadakati, Bekir'in düşmanlığı gibi, cüz'i manaların idrak gücüdür. Kuzunun kurtta, kaçmasına sevkedecek şeyi idrak etmesi gibi, karşıt anlamın çağrışım yapması şeklindedir. Vehim, beynin tüm güçlerine hâkimdir. Onun güce nispeti, aklın nefsani güçlere yönelik bağlantısı gibidir. Yeri ise, beynin orta karıncığıdır.

**Dördüncüsü**: Vehim yeri, cüz'i anlamların anlamların korunduğu ve gerektiğinde hatırlandığı, bellek olarak adlandırılan alandır.

**Beşincisi**: Ortak duyu, müşterek his tarafından çıkartılan formlar ile vehimle kavranan manalar, suretler ve formlar arasındaki birleştirme ve ayırma gücüne sahip olan yetkin müdriktir. Mutasarrıf müdrike, aklı ve vehmi kullanır. Aklı kullandığında ona müfekkire denir. Vehmi kullandığında ise, mütehayyile (zihinde canlandırma) olur. Bunun yeri ise, beynin orta karıncığıdır. Sanki o, vehim için bir kuvvet gibidir. Bu güçlerin birbirinden faklı olduğu ve zikredilen bölgelerde oldukları, bu bölgelere zarar geldiğinde bu güçlerde bozulma gelmesinden dolayı bilinir.



BEŞİNCİ FASIL

## İnsanî Nefsin Kuvveti

İnsani nefsin iki tür gücü vardır. İlki, kendisiyle, varlığı insanın eylemleriyle bağlantılı olmayan mevcudat hali ile ilgili akaid ve fikirlerin oluşmasına imkân sağlayan kuvvettir. Buna nazarî akıl denmektedir. İkincisi ise, çiftçilik gibi hayırlı işleri elde etmek için insan kesbiyle ulaşılan durumlar üzerinde fikirlerin kazanımına imkân veren güçtür. Buna amelî akıl denir ve nefis, bunlara itibarla "mutmain nefis" olarak adlandırılır.

İlkiyle, nefsin kemâli elde edilir. İkincisi ile de nefsin ve bedenin kemâli kazanılır. İkincisi eylemlerini gerçekleştirmek için, birinciye ihtiyaç duyar.

Nazari aklın dört mertebesi vardır.

**Birincisi**: Çocuklarda olduğu gibi nefsin idrakleri bil-kuvve olduğunda gerçekleşir. Buna "heyulânî akıl" denir.

**İkincisi:** Kendisi için evveli bilgiler hâsıl olduğunda gerçekleşir. Buna "bi'l-meleke akıl" denir.

**Üçüncüsü:** İstediği zaman hazırlanmak suretiyle nazariyat oluştuğunda bu, "bi'l-fiil akıl" olur.

**Dördüncüsü**: Nazariyatın oluşması anında gerçekleşir. Buna da "müstefâd akıl" denir. Nazariyatın elde edilmesinin, bu hakikatle gerçekleştiği ileri sürülmüştür.

İnsani nefsin için nazari akıl aracılığıyla bazı sıfatları vardır. Sözgelimi fikir, orta terimi bulmak için manalarda nefsin bir hareketidir. Yolunda gitmek, istisnai (seçmeli) kıyasta gerekli görülmüştür (melzum). Bu durumda o, istenilenin (matlûb) ispatında orta çizgide yol almaktadır. İstisnai kıyas, "eğer bu madde ise, yer kaplar. Eğer yer kaplamıyorsa, o cisim değildir" örneğinde olduğu gibidir.

Hads, varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş hali, müktesep/kazanılmış akıl anlamında olan müstefad aklın kuvvetlerindendir. Hads: Nefsin fikir yürütmeden orta terimi bulmasıdır. Bu bazen şevk ve talebinin arkasında olur, bazen de onsuz gerçekleşir.

Hadsde son noktaya ulaşan nefis, kudsi nefis olarak isimlendirilir. Onun buna kudreti, kudsi kuvvet vasıtasıyla olur.

Hayvanî nefsin de kuvvetleri vardır.

Şehvaniyât, menfaatleri celp etmeye, zararları uzaklaştırmaya yönelik bir kuvvettir.

Bir diğeri de gazap kuvvetidir. İstemediklerini uzaklaştıran, baskın ve otoriter güç olmaya yöneliktir.

Bunlardan bir diğeri olan nefs-i emmare, arzular (şehvâniyet) ve def edilenler, hışma uğrayanlara (gazabiyyet) yöneliktir. Tahayyül ve tevehhüm ile bedensel zevklere yönelmek ve yüce hakikatlerden uzaklaşma temayülündedir.

HÂTİME

## Düşünen Ruh (Nefs-i Nâtıka)

Düşünen nefsin (nefs-i nâtıka), cüz'îleri cüz'î olarak idrak edip etmediği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Alimlerden bir grup bunu benimsemiştir ve bu görüş doğrudur. Aristo ile Şeyh (İbn Sinâ) ve tabileri, bunu kabul etmemişlerdir.

Kabul eden âlimler, görüşlerini şu şekilde delillendirmişlerdir: Küllinin, cüz'iye hamledildiği şey, zorunlu olarak kavranılır. Külli nefsi idrak eden, aynı zamanda cüz'iyi de kavramış olur. Sözgelimi Zeyd'in insan olduğunu kabul ederiz. Bu durumda hüküm, hem külli hem de cüz'i için geçerli olur. Nefis, külliyi araçsız, cüz'îyi de aletler aracılığıyla kavrar.

Aristo ise görüşünü şöyle delillendirmeye çalışmıştır: Arasını ayırdığımız iki kare ile kanatlanmış bir kareyi düşündüğümüzde, bu temyiz, zihinde var olup, hariçte mevcut değildir. İki kenardan birisi, ikincisi için bir mahal olursa, bu durumda imtiyaza sahip olmaz. Zira onlardan birisinin diğerinden ayırımı, mahiyet ile değildir. Müşterek gereçlerle de değildir ancak mahal iledir. Bu durumda ilki, ikincisi için bir mahal oluşturmaz. Bu ise ancak cisim veya cismanide gerçekleşebilir.

Buna verilecek cevap şudur: Nefsin soyutlanması (tecerrüd), gelecekte açıklanacağı gibi, mümkün değildir. Eğer kabul edecek olsak, bu sayfada belirginleşti ki ilim, bir nesnenin akıldaki formu değildir. Yine burada anlaşıldı ki, bir formun oluşması, ilmin bir şartıdır. Ancak bu formun cismani bir alette belirmesi ve bunun da nefis tarafından idrak ve mütalaa edilmesi neden mümkün olmasın?

İKİNCİ SAYFA

## Müdrekât (İdrak Edilenler)

Burada birkaç fasıl vardır.

BİRİNCİ FASIL

## Görülenler (Mubsarât)

Burada iki konu (bahis) vardır.

BİRİNCİ BAHİS

## Görülenlerin (Mubsarât) Nitelikleri

Görülenler: Renk, ışık, nokta, çizgi ve yüzeyden oluşan etraf, hacim, boyut (bu'd), bir kısmının diğer kısmına veya harici haline nispeti vasıtasıyla cismin maruz kaldığı durum olan vaz', şekil, ayırım ve kesişim, hareket ve sayı, renklenme, dokunma, koyuluk, yoğunluk, şeffaflık, gölge, karanlık, güzellik, çirkinlik, benzerlik, ayrılık gibi durum ve olgular mubsarât (görülebilenler) kategorisindedir.

Konum ve bu'd (boyut) altına girmiş iç düzen; şekil altında düzenli iç nakışlar, biçim, doğruluk, eğim, tümsek ve iç dip; sayı altında az, çok, fazlalık, eşitlik; benzerlik ve farklılık, hareket ve şekil altında gülmek, ağlamak; hareket ve sükûn altında ekşi suratlılık veya güler yüzlülük gibidir.

Hareket halindeki ıslaklık, sükûn durumundaki kuruluk da böyledir. Basar, yaşlığı akışından, kuruluğu da tutma ve yapışma ile anlar.

Aracı olmadan görünenlerin renk ve ışık olduğunda ittifak edildi. Uçların (etrâf) dışındakiler renk ve ışık aracılığıyla görünür.

Uçlar (etrâf) hakkında ihtilaf edildi. Etrâf nokta, çizgi ve yüzeydir. Onların aracı olmadan görüldüğüne delil getirdiler. Küçük ile büyük arasındaki farkı, duyuyla anlarız. Buna göre, birinin yüzeyinin diğerine oranla daha büyük olduğu hissedilir. Bu algılama, iki sathın algılanması şartıyladır.

Bu tartışmalıdır: Çünkü bundan ancak iki sathın görünür olması gerekir, aracısız olarak göründüğü değil. Vasatı olan mubsarât, renk, ışık ve etrafın dışındadır. Hacim, zâtı itibarıyla mubsarın dışında yüzeyler arasını doldurmaktır. Zira derinlikte yoğunluk görülemez. Bu ancak işin içine renk girdiğinde anlaşılır. Şeffaflık ise, ışık ve boyut ile görülebilir. İki uzak renkli cismin arasını göremeyiz ve mesafeyi de ölçemeyiz. İçindeki maddelerin durum ve renklerini algılayamadığımız için, iki duvar arasındaki boyutu da bilemeyiz. Zira idrak, o varlığın içindeki şekil ve renk aracılığıyla anlaşılır. Farklılık ve ayrılık yokluğa yöneliktir. Bu ancak boyut ile algılanır.

Hareket, renkli cisimlerin konum değişikliği aracılığıyla idrak edilir. Zira bu olmazsa, denizin ortasındaki gemi yolcusu gibi, bilinemez.

Sükûn, sabit kalmak ve tek bir yerde durmakla anlaşılır. Cismin sayısı, farklılık, dokunma ve birleşme ve ayrılıktaki dâhili sertlik ile idrak edilir.

Vaz' (konum), şeffaflık ancak ışıkla algılanır. Yoğunluk da, derinliği belirleyen renk aracılığıyla bilinir.

Gölge, ışıkla farkedilir. Karanlığın ise, görülmeyeceği ileri sürülmüştür. Zira kör ile görme imkânı olmayan karanlıktaki bir kimse, aynıdır. Güzellik ve çirkinlik de yine renk, şekil, benzerlik ve ayrılık bağlamında değerlendirilmiştir. Doğrusu ise, bilinç bu ikisini temyiz gücüyle ayırır.

İKİNCİ BAHİS

## Renk ve Işıklar

Eskilerden bir gruba göre, ana renk yoktur. Hava, gerçekten küçük ve şeffaf cisimlerin bir kısmının ışığı diğerine geçer ve o, karda olduğu gibi, beyaz görünür. Sağlam bir yapıda olduğu için aralarında etkileşim (fiil-infiâl) söz konusu olmaz. Bu nedenle "renk oluştu" denilir.

Siyahlık, cisimler şeffaf olmadığında ve hava ile temas etmediğinde ortaya çıkar. Diğer renkler ise, şeffaflık yoğunlaştığında ve havanın farklı şekillerde temasıyla görünür.

Bu görüşte zayıflık vardır. Çünkü beyazın beyazlığı, kaynaşma yoluyladır . Orada hava yoktur. O, kaynaştıktan sonra ağırlaşır. Işık, yansıdığı renkli cisimlerin rengiyle yansır. Eğer renk için böyle bir durum olmazsa, ışık da olduğu gibi yansır. Zira görme nedeni olarak aktarılan renk, bizim görmemize rağmen, yansıma alanında yoktur.

Bazıları, "sadece siyah renk vardır" dediler. Çünkü siyah hiçbir zaman maddeden ayrılmaz. Beyaz ise, başka renklerle ortaya çıkar. Bu durumda beyaz bir renk değildir.

Bazı bilginler de, "siyah ve beyaz, diğer tüm renklerin anasıdır" dediler.

Yine, kırmızı, yeşil ve sarının da ana renkler olduğu ileri sürüldü. Diğer tüm renkler bunlardan türetilmiştir.

Tecrübe ile bilinir ki, renkleri farklı olan cisimler, uzaklaştıkça renkleri karışır. Tüm renkler için bu söz konusu olabilir. Aslında tüm renklerin gerçek tek bir renk olması mümkündür. İki renk de olabilir.

Bir kısım bilginlere göre ışık, sadece rengin ortaya çıkmasıdır. Rengin ortaya çıkması, mutlak ışıktır. Rengin olmaması ise, karanlıktır. İkisinin ortası ise, gölgedir.

Bu görüşe, "ışık havada şeffaf olarak bulunur ve o, havanın rengidir" şeklinde itiraz edilebilir.

Doğrusu o, görülenin ortaya çıkmasıdır. Cisimler ortaya çıktığında bu görüntü, renginin dışında onu saran ikinci bir oluşumdur. Ardından onun rengini kaplayan parıltılar meydana çıkar. Her zuhur ve parıltı (lem'a), zâtî ve arazîdir.

Zâtî zuhura gelince, güneş ve ateşin ışığı gibidir. Arazî ise, güneş ve ateş gibi ışık veren cisimlerin aydınlatmasıdır (nûr).

Zâtî olan parıltılar ise, güneşin ışığı gibidir. Lemeât-ı arazî (ani ve geçici parıltılar) ise, şimşeğin çakması gibidir. Nitekim aynaya yansıyan ışığın hali de böyledir.

Bir kısım bilgine göre nur, nur kaynağının hareketiyle hareket eder. Bu nedenle nur bir cisimdir.

Bu zayıf bir görüştür. Zira nuru alan, nurun durumuna göre keyfiyet kazanır. Bundan dolayı da nurun yer değiştirdiği (intikal) sanılır.



İKİNCİ FASIL

## İşitilenler (Mesmûât)

Mesmûât, ses ve harflerden oluşmaktadır.

Sesin tarifi gerçekten zordur.

Bazıları onu cisim, bazıları sert yapılı cisimlere çarpma ve vurma veya havanın dalgalanması şeklinde tanımlamışlardır.

Bunların hepsi, görülme ile alakalı olduğundan dolayı yanlıştır.

Denildi ki: Yakınlık sebebi, havanın dalgalanmasıdır. Uzaklaşma nedeni ise, şiddetli gürültüyle çarpmak anlamında sıkı bir şekilde tutmak ya da güçlü bir şekilde yakalamak anlamında ayırmaktır. Çarpmak daha etkilidir.

Bu alanda dönüp dolaşma manasındaki dalgalanmanın (temevvüç) delil olarak kullanılması ise, zannîdir.

Bu konuda doğru görüş şudur: Eğer ses, gürültü veya yakalama şeklinde olduğunda, oluş yerinde ortaya çıkan hava onun niteliklerine bezenir. Ardından ona bitişik hava da altı yönden onun niteliklerine sahip olur. Bu durum zincirleme olarak sesin şiddet ve zayıflığına göre devam eder. Bu sesi duyma me-

safesinden olan kimse de, duyar. Bu mekân aralığında olan hava, söz konusu sesin niteliklerine bürünür. Çarpmak için iki cisimden biri diğerine mukavemet etmesi lazımdır. Hızlı akan bir su, sesli bir darbeyle engellere çarpar ve yıkar. Bu ise birinin ötekine olan mukavemetini gösterir. Zira çarpmak zordur. Burada ilk illet (neden), sağlamlık değil, karşı durmaktır. Seslerin değişik olmasının nedeni, sesin gürlüğü veya kısıklığı ile dayanaklığın (mukavemet) farklı olması ve seslerin karışmasıdır. Sesin sertliğinin nedeni çarpma ve dokunmanın gücü veya su kaynağının kısalığı ve darlığı ya da kıvrımların şiddetidir. Ağırlığın sebebi ise, karşı koyma gücüdür. Bu sebeplerin artması ve eksilmesiyle ses, hiddet ve ağırlık bakımından değişir.

HÂTİME

## Sesler ve Harfler

Hava dalgası, sağlam bir duvara veya dağa çarptığında, o haliyle geri döner. Bu anda ortaya çıkan ses, onun sadasıdır.

Burada üzerinde durulması gereken bir husus vardır, şöyle ki: Sadayı çölde dağdan beş fersah (28. 425 km) veya daha fazla ileriden duyabiliriz. Oraya ses dalgasının ulaşması mümkün değildir. Bu sesi ancak yine o dağın tepesinden duyabiliriz. Şöyle ki, uzaktaki hava, sesin keyfiyetine sahip olduğundan, o sesi ikinci defa uzaktan duyabiliriz. Geçmiş sayfadan anlaşıldığı gibi, ses uzaktan duyulabilir. Işıkta olduğu gibi, ses engel nedeniyle sapar ve yükselir. Harfler sese yönelik arizî (niteliksel) bir yapı olup, ağırlık, hiddet gibi özellikleriyle dinleyende bir başka sesten ayrılmasına neden olur. Bu kayıt, uygun olan ve olmayan sesler gibi, doğasından kaynaklanan bir ayrıcalıktır.

Harfler ünlü ve ünsüz olarak ikiye ayrılır. Ünlü harfler üç kısımdır. Birisi kısa ünlülerdir. Bunlar da üç harekettir. Birçok sözlükte bunlar harflerden sayılmamıştır. Ünlülerin bir bölümü de uzatılmıştır. Bunlar da doymuş üç hareket ile elde edilen "med" ve "liyn" harfleridir. Bu nedenle bunlara, onların kardeşleri denir.

Sesli harfler ancak sakin olarak elde edilir. Geri kalanlar ise, ünsüz olanlardır.

Vav, elif ve be harfleri ünlü ile ünsüz arasında müşterektir. Doymuş hareketlerden elde edilmişse, sesli harf olur. Aksi takdirde hareketli veya sakin olsun, bu ünsüz olur. Elif harfi, ünsüz olursa hemze olarak adlandırılır.

Ünlü ile başlamak, sükûn olmasından dolayı, mümkün değildir. Yine sakin olduğu için yalnız başına ünsüz de olmaz. Bu ancak kısa ünlü ile olabilir. Bu

durumda da tümü müteharrik veya uzun harf olarak kabul edilir. Bu şekilde olduğunda ise hepsi, biri hareketli diğeri de sakin olmak üzere iki harf olarak tanımlanır.

Ünsüz harfin, sessize bağlı bir ünlü harfe bağlı bir ünsüzle başlaması neden uygun olmasın? şeklinde bir görüş ileri sürülürse, bunun tartışma götüreceğini söyleriz. Zira ünlü harfin ünsüzden önce olması gerektiğini iddia etmiyoruz. Bu durumda tabiatı gereği bir ünsüzün ünlüden önce gelmesi nasıl söylenebilir?

Biz şunu söylüyoruz: Ünsüzün, ünlü ile birlikte olması zorunludur. Ancak o zaman kısır döngü gerçekleşmez. Sesli ile başlamak bir tür harekettir. Zira onun uzatılmasıyla elde edilir ve sonu da hemze olur. Zira ses, havanın ciğerden çıkmasıyla oluşur. Çıkış, kendisine bir ekleme imkânı olmayacak bir boyutta son bulursa, doğası durur, nefes kesilir ve hemze elde edilir. Zira orada hemzenin mahreci (çıkış yeri), harekelerin tarafı olur. Harekeler ise onun boyutu olur.

Ünsüz harfler, ya uzatılması mümkün olmayan 'Be', 'Te', 'Tı' ve 'Dal' gibi türden anlık olur. Bu ise, nefesi tutmanın son anında olur ya da nefesin çıktığı ilk anda vuku bulur. Ya da zamanla alakalı bulunur. Bu durumda, 'Sin' ve 'Şin' gibi uzatılması mümkündür. Ünsüz harflerin sayısı Arap lügatinde meşhurdur. Bunun dışında ise, azlık, çokluk itibarıyla farklıdır. Ünlü harflerin en genişi, 'Elif', 'Ya' ve 'Vav'dır. Harekelerin en ağırı ise, 'zamme'dir. Zira o iki dudağın bitişik güçlü kaslarının işleviyle gerçekleşir. Ardından 'kesre' gelmektedir. Zira onun için tek bir kas hareketi yeterlidir. Sonra ince bir kas hareketinin yeterli olduğu 'fetha' gelmektedir.

## HÂTİME

Sülâsiler, en mutedil birleşiktir. Zira o harekeli bir harfle başlamaktadır. Kendisinde sakinlik olup, aralarında münaferet (uyumsuzluk) mevcuttur. Ortası olması, onu dengeli kılmaktadır. Mütevassit, eğer harekeli olursa, başlangıç harekesi daha ağır olur. Uyumsuzluk hareketli orta arasındadır. Diğer sakin ise az olarak bulunur.

İki sakinin med harfleriyle birlikte bulunması mümkündür. Aynı sakin olan sülasi, "zeyt/yağ" kelimesinde olduğu gibi, üzerinde vakf olursa ve kendisinde iki sessiz harf bulunursa, son sessiz harf kapılmış bir harekeyle doldurulur.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Diğer Mahsusât

Zevkler, bedensel olursa ya tatsız-tuzsuz olur veya gerçek tada sahip olur ya da duyumsal olur. His ile gerçekleşir. Kendisine özgü bir tadı olur. Ancak yoğunluktan ötürü ondan bir şey aralanmaz. Demir gibi, onda dilin zevk almasını sağlayacak bir ayrılma ve kopma bulunmaz. Eğer çok küçük parçacıklara ayrılabilirse onun tadı anlaşılır. Düz tatlar sekiz çeşittir: Kekreklik, acılık, tuzluluk, ekşilik, keskinlik, sıkılık, yağlılık ve tatlılıktır.

Tat, ya hafif ya da yoğun veya orta olur. Tadın etkenleri ise, sıcaklık, soğukluk veya serinliktir. Sıcaklık latifte etkin olursa, o zaman kekreklik olur. Hararet yoğunda bulunursa, acılık olur. Mu'tedilde gerçekleşirse o zaman da ekşilik meydana gelir.

Soğukluk, eğer latif tatta bulunursa o zaman, ekşilik olur. Koyuda var olursa, ortaya keskinlik çıkar. Orta kıvamda gerçekleşirse, sıkılık oluşur. Bu ikisi birbirine yaklaşabilir ancak o zaman dilin zahiri onları birbirinden ayırır. Kekreklik dilin zahiri ve bâtınını kaplar. Mutedil olan tat latifte gerçekleştirildiğinde yağlılık oluşur. Bu, yoğunda olursa o zaman da tatlılık olur. Eğer orta kıvamda gerçekleşirse, o zaman dağılmamış bir acılık ortaya çıkar. Bunun nedeni ise, tek bir tadın alınmadığı bir tat karışımını doğurmasındadır.

Eğer tatlar ısıtılırsa, orada ekşilik ve tuzluluk oluşur. Tat soğuk olursa acılık, kekreklik ve sıkılık meydana gelir.

Ekşilik, soğukluk az olsa bile, letafette derin nüfuzu olduğu için çok soğutur.

Acılık ve katılık gibi iki veya daha fazla tat bir cisimde birlikte olursa, havlan suyunda olduğu gibi, kekrek olarak adlandırılır. Yavşan otunda olduğu gibi acılık ve tuzluluk bir arada bulunursa buna ze'ûka denir. Isıtılmış balda olan kekrekliktir. Acılık ve peklik, patlıcanda olur.

HÂTİME

## Duyular ve Bağlantıları

Dil, ekşiliği rahatlıkla ayırabilir. Kekreklik sıcaklık ve keskinlik ile olur ve peklik yapar. Bunu kullanan tat duyusuyla bunun kendisine özgü bir tat olduğunu veya ayırıcı özellikleri olan karışık tatlardan oluştuğunu anlar. Sıcaklığı ve tutukluğu içeriğine bağlıdır. İkincisi daha uygundur. Bal, şeker, kavun ve ben-

zerlerinin tatlarının değişik olması gibi tatların çok farklı olmasının nedeni, muhtemelen budur.

Meşmûme (koklananlar) ise, güzel veya iğrenç koku gibi uygun olmaları veya olmamaları yönünden adlandırılır. Misk kokusu gibi izafetle veya doğrudan tatlı ve ekşi şeklinde tattan koku ismi türetilir.

Melmûse (dokunulanlar) ise, soğukluk-sıcaklık, ıslaklık-kuruluk, yoğunluk-yavanlık, gevreklik, ağırlık-hafiflik, bedensel acı-lezzet, çifti olmak, kuruluk-tazelik gibi duyulardan oluşmaktadır. Bir kısım kimseler de sertlik, yapışmak, sağlamlık ve yumuşaklığı da bu kategoride ele almışlardır.

Soğukluk ve sıcaklık, herkesin bildiği hissetmeyle alakalı kavramlardır. Zira bunlar en güçlü hisler ve en kuvvetli bilinenlerdir.

Bununla birlikte soğukluğu, sıcaklığın olmaması şeklinde tanımlayanların görüşüne şöyle itiraz edilebilir: Yok olan bir şey hissedilmez. Yaşlık ve kuruluk konusunda Şeyh (İbn Sinâ) şöyle dedi: Yaşlık, cismin kolayca şekillendiği bir niteliktir. Terk etmek ise kuruluk olup, yaşlığın karşıtıdır.

İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) bu görüşüne, "ateş kolay teşekkül ettiği gibi terk edilir ve ıslaklık da değildir" denilerek itiraz edilebilir.

Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre rutubet, değdiğinden dolayı ona yapışandır. Kuruluk ise bunun zıddıdır.

Burada üzerinde durulması gereken bir konu vardır. Şöyle ki, gerçekten kuru olanın yapışması, yaşlık ile değil dokunma ile alakalıdır. Letafet ise, "bir şekil almayı kolaylaştıran veya almasını zorlaştıran kıvamın inceliğidir" şeklinde bir yorum yapılmıştır. Zira letâfet, çok küçük parçalara bölünebilir ve şeffaf olduğu için de dolduğu hacme hızlı bir şekilde uyum sağlar.

Yoğunluk, bu dört durumun tersidir.

Eş olmak, cismin oluşmasında kolaylık sağlar, terkin zorluğuna sahiptir.

Gevşeklik, bunun karşısında olan demektir. Eğer bir cisim, rutubetin niteliğine bürünmez ve ona uyum sağlamazsa, gevşek olur. Bu bir kuruluktur. Eğer içine dalarsa, burada ıslaklık olur. Aksi takdirde taze olur.

Lezzet, elemin idrakiyle anlaşılır. Elem ise, lezzetin bilinmesiyle ortaya çıkar. Bunların en uygunu, ikisinin de kendilerini gerektirmesidir.

Muhammed b. Zekeriyyâ'ya (ö. 313/952) göre lezzet, elemden azade olmaktır.

İmam, konuyu farklı bir boyutla karıştırdı. Zira ona göre güzel yüzlü bir insana bakmaktan zevk alınır.

Lezzete ulaştıran elemden uzak kalarak bu zevki oluşturmak, eğer onda daha önceden bu suretin bilinci yoksa görmekle mümkün değildir.

Nefsin, güzel bir yüze kavuşma acısını çekmesi, çok defa gördükten sonra lezzetin azalması nedeniyledir şeklindeki bir görüş ileri sürülebilir. Bu kabul edilemez.

Filozofların ortak görüşü, "ayrılık elem sebebidir" şeklindedir.

Ayrılık yokluğa yöneliktir. Elem ise varlıksaldır. Bu nedenle yokluk, bizzat varlığa illet (neden) olamaz. Nitekim bıçakla parmağını kesen bir kimse, bunun acısını daha sonraları anlar. Şeyh (İbn Sinâ) buna su-i mizac şeklinde bir başka neden daha ekledi.

ÜÇÜNCÜ SAYFA

## Mahsusâta Girmeyenler

Burada birkaç bölüm bulunmaktadır.



BİRİNCİ FASIL

## Niceliğin (Kemiyet) Taksimi ve Ebadın Sonu

Kemiyet ya bitişik veya ayrık olur. Müşterek bir sınırda birbirlerine kavuşan parçaların varlığı varsayımından hareketle, kemiyet bitişiktir. Bu sınırlı bitişenlerdir. Böyle bir durum yoksa ayrık olur ve o da sayı olur. Burada bir sınırı olan müşterek iki yarım düşünülür. Bu ise sonunda bir hattı oluşturur. O da bir nokta olur.

Muttasıl, cüz'lerinin birlikte olduğu bir parça olup, miktarı gösterir. Eğer bir parça olmazsa, bu durumda zamanı temsil eder. Zira ân, geçmiş ile gelecek arasında müşterek bir zaman dilimidir.

Miktar, bir sayısının uzantısıdır. Bu ise bir hat oluşturur. Bu iki sayısı olursa, o zaman yüzey olur. Bu üç sayısı olduğunda, maddeden soyutlanmış derinlik, en ve boyun tümü anlamında olan cism-i ta'limi olur ve dolgu (sahn) olarak adlandırılır. Zira derinlik olarak adlandırılan yukarıdan aşağıya kadarki mesafeyi içeren yüzeyler ile boyut arasını doldurmaktadır. Burada iniş, çıkış ve

yükselmek itibar edilir. Buna ta'limi denmesinin nedeni, bu konunun matematik alanında işlenmesidir.

Kemiyet, bu uzantı ve sayıların kendisi olarak bizzat olur veya kemiyetin bizzat içinde bulunduğu, sayılanlar gibiaraz olur veya şekil gibi aksi olur ya da siyahlık gibi kemiyetin mahallinde mevcut olur.

Mesafeye uygun bir harekete intibakı durumunda ve arazdan ayrı olduğunda zaman kemiyetin kendisi veya arazı olur. Zira bu şekilde zamana günlerin ve saatlerin dilimleri arzolunur.

Hareket de bizzat zamana ve mesafeye yönelik intibakından dolayı bir araz ile kemiyettir.

Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre boyutlar (eb'ad) son bulmaktadır. Bu konuda Hind bilginleri, cisimlerin sonsuz olduğunu ileri sürerek farklı düşünmektedirler.

Mesafeyi sınırlı kabul eden âlimler görüşlerini şu şekillerde delillendirmektedirler:

**Birincisi**: Sonsuz bir mesafede sınırsız bir çizgi varsayıldığında, burada kendisine eşdeğer sınırlı bir başka hat bulunabilir. Bunun hareketi, tahrik edildiğinde oluşur ve müvazâttan (Paralel: İki hattın, iki yönden çıkıp sınırsızlığa yönelmesi ve karşılaşmaması), müsameteye (Optik eksen: İki tarafın birinden çıkan iki hattın karşılaşması ile oluşmaktadır) yönelir. Gayrı mütenâhi hatta nokta olarak bulunur. Böylece müsâmetenin ilk noktası olur. Bu ise muhaldir.

Mülâzemet (sıkı bir bağ) açıktır. Çünkü müsamete hâdis olduğu için, ona bir başlangıç gerekir.

Devamının batıl olması ise, müsametenin (hizalama) başlangıcı var sayılan her nokta, onun başlangıcı olmayabilir. Aksine müsamete ondan önce de olabilir. Zira müsamete, sınırlı (mütenâhi) tarafın hareketiyle elde edilir.

Hareket, mesafe ile bağlantılıdır. Mesafe bölünebilir. Tamamına ait hareketten önce, yarısına yönelikde olabilir. Bu durumda hizalama, varsayılan müsameteden önce, yarısına ulaşma hali olur.

Bir sonrakini olumsuzlaştırma bağlamında birbirini gerektirmeyi (mülâzemet) kabul etmemişlerdir. Zira muhal, optik noktanın başlangıcının gerçekleşmesidir. Bu durumda sınırsız çizginin mecmu' mürekkep olması gerekir.

"Muhal (olamazlık), hepsi için geçerli olur. Böylece tümünün imkânı câiz olur. Zira mümkünlerin birleşmesi, Zeyd'in yazması ve yazma yoksunluğu gibi, muhali gerektirir" şeklindeki bir yaklaşıma cevabımız şudur:

Eğer tümü muhali gerektirirse, birleşme de muhal olur. Ancak sınırlı bir mesafe gerçekleşebilir. Nitekim onun hareketi gerçekleştiğinde, sonsuzun sübutu mümkün olmaz. Aksi takdirde birleşme imkânı doğar.

Bu delili, şöyle diyerek, daha da iyileştirebiliriz: Eğer sınırlı taraf hareket edilirse bu, ya optik noktanın başlangıcı olur veya olmaz. Bunun her ikisi de doğru değildir. Bu ancak burhân-ı müsâmeti (biri sonlu, diğeri sonsuz iki paralel doğrudan sonlu olanın paralellik durumunun bozulması halinde ötekiyle çakışacağı ve onu da sonlu kılacağı delili) ile bilinir. Bu sonuncusu batıldır.

**İkincisi:** Üçgenin ayakları gibi, tek bir başlangıçtan sınırsız iki uzantı varsayıldığında, bir ölçüde aralarındaki mesafe uzar. Bu mesafe sonsuz olduğundan dolayı, bu artma da sonsuz olur. Artılanla birlikte her ziyadelik, mesafede olur. Her cümle, mesafenin başlangıç noktasında gerçekleşen ziyade olarak varsayılır. Bu durumda sınırsız artmanın tümü mesafelerde gerçekleşebilir veya gerçekleşmez.

İkinci görüş de batıldır. Zira eklenen her cümle, mesafenin başlangıcında olur. Birincisi de böyledir. Aksi takdirde sınırlı olmayanın iki sınırlayıcı ile sınırlanması gerekir.

Bu görüş tutarlı olmayabilir. Zira cümleler, onu kapsayacak bir mesafenin sonlarında veya en sonunda bulunur. Sınırsızlık bu cümle için söz konusu olmadığında, bu mesafe uzakta bulunmamış olabilir.

Buna mukabil şöyle denildi: İki uzatma, her yönden sonsuzluk olduğunda mümkündür. Buna "Burhân-ı süllemi" (Merkezden çıkan doğruların merdiven basamakları gibi birbiriyle irtibatlandırılması ve sınırlı parçalara ayrılması imkânı delili) denir.

**Üçüncüsü:** Burhân-ı tatbikidir (iki sonsuzu birbiriyle çakıştırmak).

**Dördüncüsü**: Dairesel kalkan gibi bir cisim düşünelim. Onun merkezinden çıkmış, eşit şekilde dağılmış sonsuza doğru uzanan altı tane çizgi bulunmaktadır. Söz konusu hattın evrene altı koldan yayıldığı bilinmektedir. O çizgiler cismin merkezinden uzaklaştıkça, sınırsız bir yolu olduğu için açılar genişler. Böylece bu çizgiler de birbirinden sonsuz şekilde uzaklaşır. Bu ise gerçek olamaz (muhal). Çünkü iki sınırlandırıcı ile muhasara edilmiştir. Bu durumda

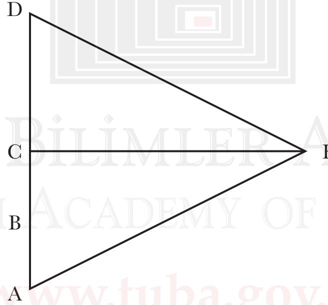
mesafe her yönden sınırlandırılmış olur. Buna "türsî" denir (Kalkan/türs gibi daire şeklinde düşünülen bir cismin çemberi, merkeze ulaşan doğrularla altı eşit parçaya bölündüğü farzedilir. Kalkanın söz konusu doğrular arasında kalan kısımlarından her biri dairenin merkezi noktasında sıfır alanına ulaştığı ve sonlu olduğuna göre bu parçalardan oluşan kalkan da sınırlı ve sonludur. Sonlu olan şey ise yaratılmıştır). Bu kanıtlama şekli *Elvâh* (*Kitabü't-Telvihati'l-levhiyye ve'l-'arşiyye*) sahibi Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından ortaya atılmıştır.

Bu görüşün doğruluğu kesin değildir. Zira türsten çıkan çizgilerin mesafesi eğer sınırsız ise, genişleyen çizgilerin de, genişleme gayr-i mütenâhi olduğu için, sonsuz olması gerekir.

Bu konudaki görüşler bu şekildedir.

Bu amaç doğrultusunda daha ötesi olmayan iki delil kalbime doğdu.

**Birincisi**: Sınırsız bir alanda sonsuz bir çizgi varsayıyoruz.






Bir ABCD çizgisi olsun, ondan uzakta bir H noktası varsayıyoruz. BC ile HB kenarları birbirine eşit olacak şekilde noktadan doğruya HB ve HC çizgileri çizelim. Bu durumda HCA açısı HBA açısının yarısı kadar olur. Zira eşkenar üçgenlikten dolayı HCA ile CHB açıları birbirine eşit olup bu iki açının toplamları da HBA açısına eşittir. Çünkü Öklid'in eserinin birinci makalesindeki otuz ikinci şekilde belirtildiği gibi HBA, HBC üçgenin dış açısıdır. Bundan dolayı HCA açısı HBA'nın yarısına eşittir. CD ile HC doğruları birbirine eşit olacak şekilde H'den D'ye bir doğru çıkardığımızda, daha önce zikredilen kural dolayısıyla HDA açısı, HCA'nin açısının yarısı olur. Aynı şekilde bundan sonra bu kuralla oluşacak her açı, kendisinden öncekinin yarısı olur. Varsayılan her açıdan sonra gelen açılar, ondan bir parça olduğu varsayılır. Zira sonra gelen açılar ya onun bir parçasıdır veya parçanın parçasıdır. Bu durumda tüm parçaların, HBA açısının cüzleri olması gerekir. ABCD doğrusu sonsuz oldu-

ğuna göre, mümkün olan açılar da sınırsız olur. Açılardan her biri kendisinden sonra gelenlerden oluşmuştur. O halde HBA açısının, her biri bölünebilen sonsuz parçalardan oluşması gerekmektedir. Bu ise muhaldir. Çünkü Bu parçalardan her bir cüzün, aslında bir ölçüsü ve ebadı olmaksızın var olması veya var olmaması dışında bir ihtimal yoktur. Eğer var olursa bu durumda bütün, bölünmez Eğer var olmazsa, bu durumda da tam aksine cüzlerden her birinin ebadı bulunur. Kuşkusuz sınırsız olan ebatları birleşmesi, sonsuz bir ebadın oluşmasını zorunlu kılar. Bu durumda HBA açısının ölçüsünün, iki taraftan sınırlandırılmış olmakla birlikte sonsuz olması gerekir ki bu muhaldir.

**İkincisi:** Daha önce de dediğimiz gibi, teselsülün iptalinin binlerce gerekçesi vardır. Onları, yukarıda geçen çizgi varsayımıyla tek tek sayabiliriz. Ardından istediğimiz gibi burhanı (akli delil) tamamlayabiliriz. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

Buna mukabil karşı taraf iki şekilde itiraz edebilir:

**Birincisi**: Mesafe eğer sınırlı olursa, onun dışında kalan şey yönden yöne ayrılabilir veya ayrılmaz. İkincisi batıldır. Zira akıl, kuzey kutbunun yönünün, güney kutbundan farklı olduğunu bilir. Birincisi de böyledir. Zira ayırım, mutlak yoklukta söz konusu olamaz. Temeyyüz, ölçülü bir varlıksaldır. Bu gerçeği yansıtmaz. İki kutbun belirginliği nedeniyle tevehhüm olduğu için böyle bir temeyyüzü kabul edemeyiz.

**İkincisi:** Mesafenin en uç noktasında bir kişinin bulunduğunu varsayalım. Eğer onun uzantısı kesilirse, orada ona engel olan bir cisim var demektir. Eğer bu mümkün olursa, bu yine mesafe olur.

Bunu şöyle yanıtlarız: Engelin bir cisim olduğunu kabul edemeyiz. Bu nedenle buradaki engelin, boşluğun olmaması şeklinde olması neden mümkün olmasın?

İKİNCİ FASIL

## Halâ (Boşluk)

Halâ, iki şekilde tanımlanmıştır.

**Birincisi**: İki uzak cisim arasında birleşmenin olmamasıdır. Bu cisimler arasında olan bir halânın tanımıdır.

**İkincisi:** Maddeden soyutlanmış boyuttur. Eğer maddede olduğu düşünülürse, bu cisimde de var olmuş olur. Bu ikinci tanım, birincisinden daha geneldir.

Halânın varlığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Felsefeciler onun mümkün olmayacağı; kadim felsefecilerin çoğu ve kelâmcılar ise, mümkün olabileceği yönünde görüş bildirmişlerdir.

Filozoflar kendi görüşlerini birkaç yönden kanıtlamaya çalıştılar:

**Birincisi**: Artma ve eksilme kabiliyeti taşıyan her cisim bir ölçüye tabidir. Ölçü ise maddede olur. Bu durumda mücerretlik maddi olur.

**İkincisi:** Eğer halâ da bir cisim hareket ediyorsa, onun bu hareketi zorunlu olarak zamanla bağlantılı olur. Şayet bu cisim, boşluğun zıddı olan dolulukta (melâ) hareket ediyorsa (zamansal olarak), onun mesafesi halânın mesafesi gibidir. Bu durumda cismin zamansal hareketi, engelin varlığından daha çok demektir. İki zaman arasında nispet bulunur. Cismin doluluktaki hareketi, ilk doluluğun inceliğine nispetle zarif bir nispet olarak varsayılırsa, boşluktaki hareketin zamanının nispeti de, ilk doluluktaki hareketin zamanına göre, hız açısından boşluktaki hareket gibi olur. Bu ise doğru değildir.

Bu görüşe şöyle itiraz edilebilir: Eğer hareket, zâtı itibarıyla zaman için değil de engel için gerçekleşirse bu kabul edilebilir. Bu ise açıkça gerçek dışıdır. Zira burada, hareket için bir engel olsun veya olmasın, bir miktar zaman gerektirir. Engel nedeniyle bu zamanın miktarı artar. Zira zamanın tümü engel nedeniyle vardır. Engel zamanı kendisinden daha zayıf bir engelin zamanının yarısı olması gerekir.



**Üçüncüsü:** Halânın bitişinin göstergeleri vardır.

**Birincisi**: Dibinde dar bir delik bulunan ve su ile dolu bir bardak düşünelim. Eğer bunun sıkıca kapatılmış olan kapağı açılırsa, su aşağıdan sızmaya başlar. Yeniden sıkıca kapatılırsa, boşluk olmadığı için su sızması durur.

**İkincisi:** Borunun iki ucundan biri suya batırıldığında ve su emildiğinde, boşluk (halâ) olmadığından dolayı suyu yukarıya çeker.

**Üçüncüsü:** Ağzı tahta ile sıkıca kapanmış bir şişe düşünüldüğünde, o kapak şişenin içine atıldığında, dışa doğru kırılır. O parçayı dışarı çıkaracak olsak, bu durumda içten kırılır. Ondaki hava hiç çıkmayacak şekilde öncekinden daha fazla şişeye sokulduğunda şişe dışarı doğru kırılır. Boruyu hiç hava girmeyecek şekilde şişeden çıkardığımızda şişe içeri doğru kırılır. Eğer şişe başka hiçbir şey almayacak şekilde havayla ve içinde bulunan boruyla dolu olmasaydı böyle olmazdı. Burada, boşluğun varlığı dışında bu olayın gerçekleşmesini sağlayan bir başka etken bulunması ihtimaline binaen, karşı çıkılabilir.

Halânın imkânı ile ilgili birkaç delil ileri sürülmüştür:

**Birincisi**: Eğer halâ olmazsa, madde harekete geçirilse bile, öne sürülen cisimler hareket etmez. Eğer bir yerden bir başka mekâna intikal ederse, teselsül gerekir. Bu konuda Şeyhin (İbn Sinâ) cevabı şudur: Öne çıkarılan veya geriye bırakılanın hacmi küçülmekte, takip eden veya ayrışmayla geride kalanın hacmi ise büyültülmektedir.

**İkincisi:** Cisimlerin sonsuz olması ve de halânın bulunması dışında, bir cismin yüzeyinin, diğer bir cismin yüzeyiyle buluşması mümkün olmayabilir. Zira halâ mevcuttur. Bir cismin bir başka cismin yüzeyi olmadan bitişmesi mümkün değildir. Ancak bu aslında bulunmayabilir de. Eğer mevcut olursa, bu durumda halâ lazım gelir. Eğer bulunmazsa, bir cismin bir başkasına bitişmesi yüzeyle olduğundan bu durumda sonsuz cisimlerin varlığı söz konusu olur. Bu durumda mesafenin sınırsız olması gerekir. Mesafelerin sonsuz olmayacağı bilinmektedir.

Buna, halânın ancak mesafe olduğunda gerçekleşebileceğini söyleyerek cevap veririz.

**Üçüncüsü:** Bir yüzeyin bir diğer yüzeye intibakı mümkündür. Aksi takdirde her iki cisim arasında bir üçüncü cisim gerekir. Böylece ikisinden birisi ötekine göre, bir kereliğine üstünlük hakkına sahip olmuş olur. Zira eğer bir parça kendi başına irtifa edecek olursa, bu bir ayrılık olur. Bir defalığına irtifa gerçekleşirse, bu durumda onun ortasında boşluk oluşur. Zira cisim bir yerden bir başka yere ancak ortasında boşluk olduğunda intikal eder.



Bu yaklaşımın çıkmazları bulunmaktadır. Zira yükseklik, zamanla bağlantılı gerçekleşecek bir harekettir. Bu zaman sürecinde cisim, bir uçtan orta tarafa intikal eder.

HÂTİME

## Mekân

Eflatun'un görüşünü benimseyenler mekânı, cismin boyutuyla yerleştiği mesafe olarak tanımlamışlardır. Eğer su ve havanın bir kaptan çıktığını varsayarsak, orada iki taraf arasında bir mesafenin olduğunu ve bunun da bir cisim olduğunu anlarız.

Aristo mekânı, zahiri olarak belirginleşen dış yüzeyi iç yüzeyine temas eden bir cisim olarak tanımlamıştır.

Bunlar arasında en başarılısı, bir şey ile dolu olan vehmi bir boşluk şeklindeki tanımdır. Eğer burada bir doluluk yoksa bu, boş olur.

Mekânın, uzayda yer kaplamayan bir cevher olmadığı konusunda kuşkular vardır. Yoksa akli olarak bir ayırım gerekir ve yer kaplamaz. Aksi takdirde onun bir mekânı olur ve mütemekkin ile var olan araz olmaz. Zira onun intikaliyle bu yer değiştirmez. Bu mütemekkinin dışında da olmaz. Zira bu başka olan, eğer yer tutmuyorsa, kendisine işaret edecek bir mekân bulunmaz. Eğer kendisi için bir mekân söz konusu olursa, bu da kısır döngü ve teselsülü gerektirir.

Birincisine ve üçüncüsüne yanıt şudur: Mekân, yer kaplayan bir cevherdir. Kendisi yerin yeri (hayîzu hayz) olduğu için yer kaplaması artmaz. Zira hayyizin hayzı, onun bizzat kendisidir. İkincisinin cevabı ise o, bir başka şeyle var olan bir arazdır. Çünkü o, yer kaplayan bir yüzeydir. Her yer kaplayan, bir mekâna sahip olamaz. Aksine, ona sınırlayıcı yönlerden oluşan bir konum gerekir. Bu dokuzuncu felek gibidir. Zira bütün yönler bu felekte son bulmaktadır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Hareket



Burada ele alınması gereken birden çok konu vardır.

BİRİNCİ BAHİS

### Mahiyet ve Varlığı

Varlık, her bakımdan güç ile gerçekleşmez. Mevcut, güçle olabileceği gibi eylem ile de gerçekleşebilir. Bu da ya her bakımdan olur veya bazı yönlerde gerçekleşir. Kuvvetle olan her şey bilfiil de olabilir. Bu ise ya birden olur veya tedrici bir şekilde sırayla gerçekleşir. İlki, kevndir (oluş). İkincisi ise, harekettir.

Hareket, olgunun belirli bir düzenle bil-kuvveden bil-fiile sıçramasıdır.

Aristo'ya göre buradaki düzenle olma, hareketle bilinen zamanı tanımakla mümkündür. Bu şekilde bir hareket tanımında kısır döngü mevcuttur.

Bunun yanıtı ise, her şey hakkında tedriciliği düşünmek, onun meydana gelmesini düşünmekten daha üstündür.

İmam (Fahreddin Râzî) bu konuda şöyle dedi: Burada tedricilik söz konusu olamaz. Zira hâdis bir varlık, oluşumunun başlangıcında eğer kendisinde kuvvet ile bağlantılı bir şey bulunmazsa, tamamen gerçekleşir. Eğer kendisinde

kuvvetten bir şeyler kalırsa mevcut, baki olmaz. Bakinin oluşumu hakkında, başlangıçta olduğu gibi, tedricilik ile oluşum ilgili bir şey söylenemez. Aksine birbiri peşi sıra gelen varlıkların her biri, birden olmaktadır.

Bu görüşe itiraz edilebilir. Çünkü tedriç, bir olgunun azar azar gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Tümün oluşumu, tümünün tedricilik ile gerçekleşmesi ve bir kısmının da birden oluşması şeklindedir.

Bu konuda Aristo şöyle dedi: Bir cisim, amacına ulaşan yere varıncaya kadar hareket eder. Bu aşamada kendisinde bir kuvvet oluşur. Hareket, amacına ulaşmayla bağlantılı bir eylemdir. Hedefine ulaşması, cismin ikinci bir kemali olur. Amacına yönelmek, onun için ilk kemaldir. Hareket, kuvvet olması açısından, bir güç ile olması nedeniyle ilk kemaldir. Zira hareket, cisim olması bağlamında onun için bir kemal değildir. Aksine kuvvete itibarı yönünden bir kemaldir.

Hareketle ilgili bu tanımın, hareketten daha zor olduğunu anlamak güç değildir.

Eflatun'a göre hareket bir cismin, şu andaki haliyle varsayılamayan ancak bir önceki ve sonraki halinden farklı bir boyuta geçmesi haline denir. Bu konuda, bir önceki ve sonraki halini tasarlamak, hareket tasavvuruna bağlı olarak zaman tasavvuruyla alakalıdır denilmiştir.

Bu tezlere cevap vermek için öncelikle söz konusu görüşleri değerlendirmek gerekir. Şöyle ki:

Hareketin en başarılı tanımı, varlıkların hallerinin değişimi şeklindedir. Kelâmcılar hareketi, bir mekânda iken bir başka mekânda cevherin bulunma hali şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım, kapsamlı bir şekilde cevherin bir başka mekânda bulunduktan sonraki sükûnunu da içermek suretiyle hareket türlerinden birinide ihtiva etmektedir.

Zenon ve Parmanides'den nakledildiğine göre evrende hareket yoktur. Zira eğer bir şey bölünmeye müsait değilse, mesafe de buna uygun olmaz. Bu durumda cüz'i la yetecezza (bölünmeyen parça) gerekir ki bu da muhaldir. Eğer madde bölünebiliyorsa, geçmiş ve gelecekte olduğu gibi halde de bundan bir şey mevcut değilse, burada hareket gerçekleşmez. Eğer bu hâlihazırda mevcut olursa, bu durumda bölünme olmaz. Aksi takdirde hazır olmaz. Eğer bölünmeyen bir başka şey gerçekleşmezse bu durumda bu hareketin, parçalanmayan cüzden (cüz'ü lâ yetecezzâ) oluşması gerekir. Mesafenin oluşması da yine böyle olur ve cüz gerçekleşir.

Bunun cevabına gelince, mevcudun vehim ile parçalanması; hazırın, hazır olarak olmamasını gerektirmez. Bilfiil bölünemezliği, cüz'ü de zorunlu kılmaz. Hareketin varlığının başlangıç ve son arasında bir hareketin oluşmasıyla mümkün olduğu bilinmektedir. Bu, önceden ve sonradan gerçekleşmez. Bu durum, cisim hareketli olduğu sürece vardır. İttisal anlamında hareket hariçte gerçekleşmesi mümkün olmayan bir durumdur. Bu ancak zihinde olur. Hareket için başlangıç (minhü), maksad (ileyhi) ve hareketin oluşumu (fihi), amaç (lehu), sebep (bihi) ve zaman gerekir.

İKİNCİ BAHİS

## Hareket Boyutları

Hareketin kemiyet ve keyfiyet ile yer ve konumda olduğu bilinmektedir. Hareketin gerçekleşmesinden murat, cismin hareketinin bir boyuttan diğer bir boyuta ulaşmasıdır.

İlki hareket, kabarmak veya koyulaşma, gelişme ya da buruşma ile oluşur.

Kabarma, cismin ölçüsünün bir başka madde ile birleşmeksizin artmasıdır.

Yoğunlaşma, cismin parçalarından herhangi bir şey gitmeden, maddesi azalmadan veya parçaları arasındaki boşluk kalkmadan cismin hacminin eksilmesidir.

Gelişme, bir cismin bir başka cisimle birleşerek, doğal bir şekilde, onun her tarafına müdahale ederek artmasıdır. Bu, insan ve hayvanların gıda yoluyla cüsselerinin büyümesi gibidir.

Buruşma, gelişmenin tam tersidir.

Hareket keyfiyette olursa, istihale olarak adlandırılır. Nerede olduğu ise, onunla mekânsal olarak bağlantılıdır. Konum ise, değirmen taşı gibi hareketin oluş şekliyle konumsal olarak bağlantılıdır.

Geçmişteki bazı âlimler, cisimlerin sıcaklıktan soğukluğa veya tam tersine dönüşmesini kabul etmemişlerdir.

Onlardan bir kısmına göre sözgelimi su, eğer ısıtılırsa bir kısım parçası ateş olur ve sıcaklığın yüksek veya düşük olması, çokluğu veya azlığına göre suyun parçalarına karışır. Bunlara karışım taraftarları (ashabu halît) denmiştir.

Bu yaklaşım yanlıştır. Çünkü genelde benzerlik olsa da bir kısım parçaların diğerlerine dönüşümü aklen imkânsızdır. Şayet bazı parçalar daha öncelikli

olursa, en yakını evla olur. Bu durumda bunların tümünün ateşe dönüşmesi gerekir.

"Önceliklilik (evleviyyet) çok latif olduğu için bunun gerçekleşmesi mümkündür" şeklinde bir görüş de ileri sürülmüştür.

Bir kısım bilginler de şöyle demiştir: Cisimlerin tümü tabiatları gereği karışıktır. Burada yalınlık söz konusu olamaz. Bu, ondaki baskın olan olguyla adlandırılır. Cisim eğer baskın olmayan bir oran cinsinden bir şeyle karşılaşırsa, mağlup olan ortaya çıkar ve üstün gelene karşı koyma girişiminde bulunur. Böylece ona karışır ve tümüyle bir başka ihsası hisseder. Bunu benimseyenler, Ashab-ı kümûn ve bürûz (Gizlenme ve açığa çıkma taraftarları) olarak adlandırılmışlardır. Buna göre su ısındığında onun niteliğinde herhangi bir dönüşüm olmamıştır. Aksine onda daha önce gizlenmiş olarak bulunan ateşli parçalar, ateşle karşılaştığında açığa çıkmıştır.

Bu görüş yanlıştır. Zira su, kolaylıkla ayrıldığı için el ona kavuşur. Eğer onda sıcaklık varsa, onu kolaylıkla hisseder.

Bu görüşe de itiraza edilebilir. Onun hariçte bulunan ateşin yakınında olmasıyla söz konusu şart ortaya çıkar.

Bir başka kesim de, cisimde sıcak ve soğuk parçalar vardır. Soğukluk, ateşin ve közün yakınında olduğunda belli olur.

Bu da tutarlı bir yaklaşım değildir. Zira zıt, zıddından kaçar. Bu nedenle sıcaklığın soğuklukla bir araya gelmesi mümkün değildir. Burada düşünmek gerekir. Zira bir tek yerde birleşememek, karışmaya engel olmak zorunda değildir. Zira iki zıddın bir yerde (mahal) birleşmesi mümkün olmasa da, bu iki mekânda gerçekleşebilir. Nitekim siyahlık ve beyazlık ile nitelenenlerin aynı parçada olması imkân dâhilindedir.

Bazı kimselerin, "soğukluk, ateş parçalarının ondaki etkisiyle sıcaklığa dönüşebilir. Bunlar bir yerde birleşirse, sıcak ve soğuk arasında bir algı oluşabilir" şeklindeki görüşleri de batıldır. Zira tesir, etki miktarıyla olsa bile, bir kıvılcım bir kibrit dağını bütünüyle ateşe çevirir.

ÜÇÜNCÜ BAHİS

## Hareket ve Hız

Hareket, ya hızlı veya yavaş olur. Hızlılık, bir mesafeyi kısa, orta ve daha uzun

zaman diliminde almaktır. Yani iki hareketin mesafede eşit olduğu farz edildiğinde, hızlının zamanı daha az olur ve zamanda eşit oldukları farz edildiğinde hızlının mesafesi daha çok olur.

Yavaş ise bunun tam tersidir. Buna göre yavaş hareket, eşit mesafeyi daha çok zamanda veya daha kısa mesafeyi eşit zamanda alır. Bazen daha az mesafeyi daha çok zamanda da alabilir. Fakat bu özellik, yavaş hareketi kuşatmaz. Her yavaşlık, hareketler arasına sükûnların girmesi nedeniyle değildir. Aksi halde atın hareketi çok hızlı olduğu farz edildiğinde bu müşahede edilemezdi. Oysa bu değerlendirme doğru değildir. Yavaşlık yalnızca hareketler arasına sükûnların girmesiyle olsaydı, hızlılık ve yavaşlığın farklılığı, araya giren sükûnların azlık ve çokluk bakımından olurdu. Buna göre bir at çok hızlı koştuğunda sözgelimi atın sabahtan akşama kadar elli fersah koştuğu varsayıldığında onun bu hareketi, az olmayacak ölçüde en büyük feleğin (feleku'l-a'zam) hareketinden daha yavaş olur. Bu takdirde atın sükûnlarının o feleğin hareketlerinden fazlalığı, feleğin hareketinin atın hareketlerinden fazlalığı gibidir. Çünkü atın sükûnlarının sayısı, hiç kuşkusuz, söz konusu feleğin hareketinin fazlalıkları sayısına eşittir. Dolayısıyla atın sükûnlarının feleğin hareketlerinden fazlalığı da çok fazladır. Bu durumda o çok sükûnlardaki o az hareketler, o azlığı kaplayan bu çokluk gibi belirleyici olmaz. Gözlem ise bunu yalanlamaktadır. Zira biz atın hareketlerini görebiliyoruz ama onun sükûnlarından hiçbirini hissedemiyoruz.

Hareket ya doğrudan olur veya dairesel vuku bulur. Tekerlek ve kürenin hareketi gibi her ikisiyle birlikte de oluşabilir. Buna, burma hareketi denir.

Âlimler, düz giden bir hareketin sükûna ulaşıp ulaşmayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Eflatun, istikamet üzere giden bir hareketin sükûna ulaşması zorunlu değildir derken, Aristo bunu zorunlu olarak görmüştür.

Bu konudaki görüşlerin en güçlüsü, Eflatun'a ait olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre gökten büyük bir taşın düştüğü ve yerden de bir hardal tanesinin yükseldiği varsayıldığında, hardal tanesi hedefine ulaşıp durduğu için, bu taş da durmuş olur. Bu gerçekten olabilecek bir şey değildir.

Oysaki bunun yanıtı şudur: Birleşmeyi açıklamak zor, akıldan uzak olmadığını izah etmek ise zararsızdır.

Aristo'nun mensuplarına göre, hareketlinin teması, mesafenin sonunda birden olur. Temassızlık ise, yine aniden gerçekleşir. İki ân dilimi arasındaki zaman da

ise, duruş (sükûnet) vardır. Bu yaklaşım ânların peşi sıra gelmesinin imkânsızlığı üzerine kurulmuştur.

Hareket ya bizzat olur veya araz ile gerçekleşir. Zira hareket, eğer hareket edenle gerçekleşirse bu, yürüyen gibi, bizzat hareket ettirici olur. Hareket ettirici ile bağlantılı olursa, yürüyen bir gemide duran adam gibi, bu da araz yoluyla yani dolayısıyla hareket eden olmuş olur.

Bizzat hareket doğası gereği, isteğe bağlı veya zorunlu olarak üç şekilde gerçekleşir. Hareket, eylemde bulunan cismin özünde bulunan bir güç ile gerçekleştiğinde bu, bizzat hareket olur. Eğer bu cismin dışında bir etkenle vuku bulursa, göğe atılan bir taşın hareketi gibi, zorunlu olur.

Bilinçli bir şekilde hareket ettiricinin gücüyle gerçekleşirse, bu da idarî (dairesel) olur. Aksi takdirde havaya atılan taşın yere düşmesi gibi, tabiî olur. Bazı kimseler, dairesel hareket, iradi olur demişlerdir. Zira o nesnenin doğasında dairesel dönüş yoktur. Bu dönme eylemi, cismin dairesel dönmesini zorunlu kılmaktadır. Eğer bu doğal bir sonuç değilse, zorunlu da olmaz. Zira doğal olmazsa, irade olur. Dairesel hareket, bir başka mekâna yöneliktir. Ona ulaştığında hareketten ayrılır ve hareket biter. Eğer bu durum doğal kabul edilirse, doğası gereği ondan kaçması gerekmektedir.



Buna mukabil şöyle bir tez ileri sürülebilir: Zorunlu harekette, hareket ettirici hariçte olur. Bu ise hareket ettiricinin doğasından kaynaklanmasından daha kapsamlıdır veya değildir.

Buna karşı derim ki: Her bir cisimde hareketi başlatma meyli bulunmayabilir. Bu da onun zorunlu bir yönelişi kabul etmeyeceği anlamına gelir. Bu şöyle ifade edilmelidir: Meyilden amaç, neden hareketin kendisi veya başka bir şey olmasın? Böylece mesafenin sınırı olmayacağı için matlup da uzaklaşmış olur? Eğer bu kabul edilirse, genel anlamda burada doğrudan veya dolayla bir şekilde zorunlu meyle aykırı bir gerçekleşme neden uygun olmasın? Eğer bu onaylanacak olursa, söz konusu hareketin doğal, zorunlu ve iradi değil de arazî olması neden kabul edilmesin?

HÂTİME

## Hareket Meyil İlişkisi

Hareket meylinin başlangıcı olmayan bir cisim, mekânda olduğu gibi kuvvet ile değil ve kendisinin dışında olduğu gibi bil-fiil ile de olmayan bir eylemi

kabul etmez. Bu cisim, kendisiyle harekete geçen zorunlu meyli de kabul etmez. Zira eğer hareket edecek olursa, bu hareketin mesafe ve zaman içerisinde gerçekleşmesi gerekir. Eğer bu mesafede meyil sahibi söz konusu zorunluluk hareket edecek olursa, çok uzun bir zamanda harekete geçirir.

Doğal meylinden dolayı iki zaman ortasında bir bağ oluşur ve bu on katı olur. Kendisinde söz konusu meyilden daha zayıf meyil bulunan bir başka cisim varsayalım. Onun on kat güçlü olan meyli, bu zorunlulukla bu mesafede harekete geçer. Bu hareketin zamanı da, ilk meyle sahip olan on defa güçlü hareket zamanında olur. Ancak ilk meyil sahibi on derece güçlü hareket zamanı meyil yoksunluğu, engeller ile birlikte olan hareket zamanı olur. Bu ise muhaldir.

Meyli, on kat güçlü ilk meylin yarısı olan bir başka cisim düşünecek olursak, bu hareket, yardımcıyla birlikte daha hızlı olur.

Bu yaklaşımın tartışılması gerekir. Zira bu durum, zaman için gerektirici anlamında bir meyil olduğunda ancak mümkün olur. Ancak bu böyle değildir. Çünkü hareket, belirli bir zamanı gerektirdiğinden, iki hareketin eşitliği söz konusu olamaz.

Bu konuda doğrusu şudur: Tümevarım metoduyla bilinmektedir ki, nokta gibi kendisinde bir meyil bulunmayan bir şey, zorunlu bir meyli kabul etmez.

Bunun bilimsel ifadesi şudur: Bir şey, kendisinde bir güç bulunduğu zaman zorlamaya karşı koyar. Eğer bu söz konusu güç yoksa kılıç darbesi yiyen atılmış yün gibi karşı koymaya güç yetiremez. Gerçek bilgi Allah katındadır.



DÖRDÜNCÜ FASIL

## Zaman

Burada birkaç konu vardır.

BİRİNCİ BAHİS

### Zamanın Varlığı

Dış dünyada vakit olarak geçmiş ve gelecek şeklinde bir zamanın varlığını zorunlu olarak biliyoruz.

İlk dönem bilginlerin bazıları ise zamanın varlığını kabul etmemişlerdir. Onlar, görüşlerini şöyle delillendirmeye çalışmışlardır:

**Birincisi**: Zamanın varlığı kabul edildiği takdirde, zâtını oluşturan cüzlerin

bir arada olması (kârru'z-zât) ve cüzlere bölünmesi mümkün olmayacağı için, var olamazdı. Zira ilk olarak, bugün ile Nuh tufanının aynı anda olması gerekirdi. İkinci olarak da zamanın bir bölümünün geçmişte var olmuş olduğu, halen mevcut olduğu ve gelecekte de olacak olduğu tasdik edilir. Bu durumda zamanın, zaman içerisinde bulunması gerekmektedir.

Bu tutarlı görünmemektedir. Zira zamanın dilimlerinin öne çıkarılması veya ötelenmesi, bir başka zamandan dolayı değil, zâtı itibariyledir.

**İkincisi:** Zaman geçmiş, gelecek ve hal şeklinde olur. Geçmiş, geride kaldı, gelecek ise henüz gelmedi, beklenen şimdidir. Şimdi mevcut olmadığına göre ne geçmiş ne de gelecek vardır. Dolayısıyla zamanın kesinlikle varlığı yoktur. Geçmiş ve gelecek, herkes tarafından bilinmektedir. Halin varlığı kabul edilecek olursa bu, ya bölünmüş veya bölünmemiş olarak vardır. İlki, parçaları bir arada bulunmayacağı için batıldır. Çünkü zamanın parçalarının bir araya gelmesi mümkün olsaydı önceki zamanda meydana gelen şey, bugün de meydana gelmiş olabilirdi. Ardışık olması halinde şimdinin parçalarının bir kısmı diğerinden önce gelir. Bu takdirde şimdi bütünüyle şimdi olmaz, aksine bir kısmı şimdi olur. Oysa bu, bir çelişkidir. Zira zamanın zâtı sabit değildir. Varsayıldığı şekliyle zaman ardışık değildir. İkincisi de böyledir. Aksi takdirde zamanın, parçalanmayan cüzlerden (cüz'ü lâ yetecezzâ) oluşması ve de cisimlerin de bundan teşekkül etmesi gerekir.

Bu görüşün cevabı şudur: Zihindeki bölünme, var olmamayı gerektirmez. Bilfiil bölünmenin olmaması da, cüz'ü zorunlu kılmaz.

**Üçüncüsü:** Eğer zaman mevcut olsaydı, zâtı gereği zorunlu olurdu. Buradaki "zâtı gereği zorunlu olurdu" ifadesi batıldır. Buradaki mülâzemete (aradaki gereklilik ilişkisi) gelince, eğer zaman lizâtihi mevcut olsaydı, bu durumda yokluğu imkânsız olurdu. Şöyle ki, zamanın varlığının mümkün olması durumunda onun olamaz oluşunu (muhal) saymak gerekmezdi. Hâlbuki gerekmektedir. Zira eğer yokluğu gerçekleşirse bu, var olduktan sonra yok olması şeklinde olur. Sonralık ise, öncesiyle birlikte söz konusu olamaz. Bu sonralık, ancak zaman gerçekleştiğinde gerçekleşir. Bu durumda da zamansızlık onun varlığını gerektirir. Eğer yokluğu mümteni ise, varlığı zorunlu olur.

Sonrakinin tutarsızlığı ise şu şekildedir: Zamanın her bir parçası, hâdistir. Onun toplamı, parçalarla şekillenmektedir. Bu durumda onun vacip olmaması gerekir.

Bu görüş değerlendirmeye muhtaçtır. Şöyle ki ân, geçmiş zamanın bittiği yer olan zaman dilimidir. Burada bir şey gerçekleşse, bu geçmiş zaman diliminden sonra olmuş olur. Bu aralık gerçekleştiğinde, zamanın da gerçekleşmesi gerekmez. Mazinin bitiş zamanı olan ânda ve hâlin oluşumunda, zamansızlık gerçekleşebilir.

Eğer bu kabul edilecek olursa, bu durumda Vâcib li-zatihide mücerred yokluktan dolayı muhal gerekmez. Ancak burada durum böyle değildir. Zira burada mutlak olarak değil var oluştan sonra, yokluğunu kabul gerekmektedir.

İKİNCİ BAHİS

## Zamanın Mahiyeti

Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir kısmına göre zaman, bir cevherdir. Onun bir araz olduğunu kabul edenler de mevcuttur. Öncekiler, zaman bir cevherdir derken, cisim ve cismani olmadığını ve de zâtı itibarıyla vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Başka bir kesim de zamanı, gündüzün ortasındaki felek (meridyen) olarak adlandırmışlardır.

Bunların dışında kalan bir kesime göre de zaman, gündüzün ortasındaki harekettir. Aristo ve müteahhir takipçilerinden oluşan bir diğer gruba göre ise zaman, hareketin miktarıdır. Filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye (ö. 547/1152 [?]) göre zaman, varlığın ölçüsüdür.

İlk kesimin görüşlerini delillendirmek için ileri sürdükleri görüşleri, üçüncü kuşkuda ele alındı. Bunun cevabı da orada verildi.

İkincisi kesime göre gündüzün ortası (meridyen), bütün olayları kuşatmaktadır. Zaman da böyledir ve budur. Bu ikisi ikinci şekilde cevaplandırılmıştır.

Üçüncü delillendirme, zaman geçmişi ve geleceği kapsar. Hareket te öyledir. Bu durumda zaman harekettir. Bu iki yöneliş ikincide yanıtlandı. Aristo'ya göre zaman, eşitliğe ve farklılığa kabildir. Zira zaman, ortak ayrılığı kapsaması nedeniyle ayrıştırma anlamı içermeyen bir keyfiyet olup, zâttan ayrı değildir. Aksi takdirde gün, geçmiş ve gelecekle birlikte olurdu. Zamanın kemiyetine, onun bir ölçüsü olan madde lazımdır. Aslında zaman mesafe için olduğu gibi bir miktar değildir. Zira zamana yönelik bu ölçüdeki ayrılık, bu mesafede eşit düzeydedir. Aksine yavaşlık hacim olarak daha büyük olacağından dolayı, hareket edenin maddesi için miktar söz konusu olamaz. Aksi takdirde yavaşlık hacim bakımında en büyük olurdu. Zira bu daha büyüklüğü bulunan miktar,

sabit olmayan bir başka şeyin ölçüsüdür. Şayet durağan bir şeyin miktarı olsaydı, sabit olan veya olmayan, söz konusu bu hareket olurdu. Zira zaman hareketin ölçüsüdür. Bu onun yavaşlık veya hızın kendisi değildir. Çünkü hareket, hız ve yavaşlıkta kendi parçasına denktir. Ancak ölçüde bir farklılık vardır. Bu nedenle zaman, hız ve yavaşlığın dışında olan bir hareketin miktarıdır.

Bu yaklaşıma birkaç şekilde itiraz edilmiştir:

**Birincisi:** Eğer zaman, hareketin miktarı olarak kabul edilir ve hareketin asla olmadığı varsayılırsa, onun yokluğu, zamandaki sonralık nedeniyle, var olduktan sonra yok şeklinde olursa, bu durumda bir şeyin miktarının, onun yok olmasıyla birlikte var olması gerekirdi.

Bu görüşlere verilecek yanıt şudur: Üçüncü kuşkuda belirtilen husus doğrultusunda, onun ân zaman diliminde olmaması mümkündür. Zamanın son noktası olan ânda, onun yokluğu neden mümkün olmasın? Zira durağan halin başlangıcı, zaman ile gerçekleşmeyebilir.

**İkincisi:** Hareket için kullanılan miktar, birleşik anlamında değildir. Çünkü onun bir vücudu yoktur. Bu durumda tavassut, zaman ile değil, ân ile ilgilidir.

Bu görüşe şöyle cevap verilir: Hareketin miktarı, ittisal anlamında olursa, bu miktar ancak zihinde olur. Bunun, mevcut bir zaman ile bağlantısı kurulamaz. Ân, sadece zamanın akışını düzenler.

**Üçüncüsü:** Allah Teâlâ ândan önce var idi. Ondan sonra da var olacaktır. Aynı zamanda Allah, ândadır. Hareket zaman ile var olduğu gibi cisimler de onunla vardır. Zamanın oluşumunun, hareketin niteliklerinden olması, vücudun niteliklerinde olmasından daha öncelikli değildir.

Bu görüşe bir cevap vermek gerekirse, şöyle denir: Miktar ve uzantı, ancak peşi sıra olan parçaların istikrarlı bitişikliğiyle veya bunun dışındakiyle mümkündür. Vücudun var olması açısından bu mümkün değildir. Aksine eğer böyle düşünülürse, bu durumda onun bekâsı da tevehhüm edilmiş olunur. Bekâ, bir şeyin ilk hali oluştuktan sonra ikinci bir halinin de gerçekleşmesidir. Böylece bekâ, zamana bağlı olur. Eğer zaman, vücuda ait bir miktar olursa, ona bağlı kalır. Böylece de kısır döngü oluşur.

Bu konuda filozof ve tabip Ebü'l-Berekât (ö. 547/1152 [?]) şöyle bir delil ileri sürdü: Zamanda olan şey, ancak zaman sürekli olduğunda baki olarak kabul edilebilir. Zaman içerisinde olmayan bir şey ise, ancak zamandan bir miktar olduğunda bekâsı gerçekleşir. Zira zaman, varlığın ölçüsüdür.

Bunun yanıtı yukarıdaki ân konusunda geçti.

Konuyla ilgilenen âlimlerin görüşleri böyledir.

Doğrusu şudur: Zaman, Aristo'nun da vurguladığı gibi, hareketin ölçüsüdür. Zira varlıkların hallerinin değişimi anlamındaki hareket, birlikte olmadığı parçalara sahiptir. Aksine oluşması peşi peşine, ardışıktır. Bundan süreçten akli olarak miktar oluşur. Söz konusu miktar, zamandır.

"Bu şekildeki bir tanımda kuşku vardır" şeklinde bir itiraz ileri sürülürse, bu şüphe şöyle giderilir:

**Birincisi:** Zorunlu olarak biliriz ki, hareketin parçalarından her birisi, bir halde olur. Ardından bir başka hal ortaya çıkar. İşte zaman, peşi sıra gelen bu hallerdir. Bu durumda zaman, hareketin ölçüsü değildir.

**İkincisi:** Eğer hızlı ve yavaş hareket birlikte ortaya çıkarsa, birlikte de bırakılır. Bu durumda ikisi de, miktar açısından değil, zaman bakımından eşit olmuş olur. Zira yavaş hareket, hızlı mesafenin bir parçası olduğu için, hızlı hareketin bir parçasıdır.

**Üçüncüsü:** Eğer zaman hareketin bir parçası olacak olursa, orada aslında bir hareket bulunmazsa, bu durumda zaman da kesinlikle olmamış olur. Bu ise aklen mümkün değildir. Zira orada bir değişim olsun veya olmasın, artarda gelen hallerin gerçekliği bir zorunluluktur.

İlk görüşe cevabımız şudur: Burada hareketin parçalarının dışında başka haller olduğunu kabul edemeyiz. Aksini düşünmek bir kuruntudur (vehim). Eğer bunun hariçte bir gerçekliği olursa, bu durumda ona başka haller gerekli olur. Bu da teselsülü icap ettirir.

İkincisine gelince, hareket için iki miktar gerekir. İlki, arazla gerçekleşen ve kendisiyle uyumlu olan mesafe ölçüsüdür. Diğeri ise, karşılıklı kabul miktarıdır. Bu ise bizzat zaman olur. Bu da ikincisidir. Burada hızlılık da ve yavaşlık da tektir.

Üçüncüsüise, hareketin bitmesiyle zamanın da bitmesi anlamındaki tali, iltizamdır. Bu yaklaşım benim zaman görüşüme uygundur.

ÜÇÜNCÜ BAHİS

## Meşşailerin Zaman Görüşleri

Meşşâiler, zamanın kadim oluşu ile ilgili görüşlerini birkaç şekilde delillendirmeye çalışmışlardır:

**Birincisi:** Eğer zaman hâdis olsaydı, var olmadan önce yok olması gerekirdi. Bu öncelik, ademin kendisi değildir. Zira önce yok olmakla sonra yok olmak aynıdır. Bu bir mutlak soyutlanma değildir. Zira önceliksizliğin zıddı cevher değildir. Ancak onun kadim bir konumu vardır. Aksi takdirde her hâdisten önce bir hâdis olması gerekir. Tüm bu hâdislerin şimdi olması düşünülemez. Zira ânlar, zamansız olarak gerçekleşmez. Aksi takdirde zamanî olan ânların ardışık olması gerekir ki bu muhaldir. Çünkü bu durumda cismin, parçalanmayan cüzlerden (cüz'ü lâ yetecezzâ) oluşması lazım gelir. Bu durumda da zamanın kadim olması icap eder.

Bu yaklaşıma şöyle itiraz edilebilir: Ademin karşıtının, vücudî olması gerekmez. Eğer kabul edecek olursak, zamanın başlangıcı olan ânın öncelik mahalli olması ve müstekar halinin de sonu olması neden mümkün olmasın? Zira bu durumda bu halin kadim olması, zamanın da kadim olmasını gerektirmez.

**İkincisi:** Eğer zaman hâdis olursa, Allah Teâlâ'nın ondan önce olması gerekir. Bu öncelik zamanla gerçekleşir. Zira Allah'ın varlığı zamanın varlığıyla birlikte düşünülürse, bu durumda Allah'ın hâdis bir varlık olması gerekir. Bu öncelik sürekli olmamalıdır. Zira zaman da süreklidir.

Bunun yanıtı şudur: Öncelik zamanla olmazsa, Allah'ın varlığının da zamanla birlikte olması gerekir tezi kabul edilemez. Aksine bu durum, istikrar haliyle birlikte başlangıçta olur. Zira zaman, o durağan halden sonra başlar.

**Üçüncüsü:** Hareketin, zamanın on aşamasından önce başladığı varsayılabilir. Yine hareketin fazlalığı ve eksikliği de farzedilebilir. Bu durumda zamanın varlığından önce noksanlık ve fazlalık kabul eden bir uzantı vardır. İşte bu zamandır. Zira zaman, uzantının varlığından önce vardır.

Bu kanaatin cevabı şudur: Zamanın, hareketin miktarı olduğunu daha önce söyledik. Bu durumda ona olan gereksinim varsayılsa bile, hareket yoksa zaman da olmaz.

Milliyyûna (Semavi din mensupları) göre zaman, özgür iradesiyle iş yapan bir failin fiili olduğu için hâdistir.



## HÂTİME
## Ân

İki türlü ân vardır.

**Birincisi:** Zamana bağlı olan ândır. Zaman var olduğunda ve orada bir ayırım varsayıldığında bu ân zaman tarafında olur ve zamanın var sayılmasıyla o da meydana gelir. Ya da birbirinden farklı iki araz düşünüldüğünde oluşur.

**İkincisi:** Zamanın kendisine bağlı olduğu ândır. Zira zaman hareketle oluşur. Başlangıç ile son arasında var olan orta hareket, hareketin akışını sağlar. Böylece önceki ve sonraki arasındaki mevcut ân, zamanın akışını sağlar.

## BEŞİNCİ FASIL
## Kuvvet ve Yaratma

Kuvvet terimi, bir canlının kendisiyle bulunduğu konumda iken bir eylem yapıp daha sonra da onun başlangıca dönme durumudur. Bir başka deyimle bir canlının kendisiyle eylem gerçekleştirme veya eylemi yapmama niteliğidir. Canlı, farklı eylemleri devam ettirmeye güç yetirir. Bu etkilenme ve yönlendirme şeklinde olmaz. Ardından etkinlik boyutuna taşınır. Bu ise bir kudret türüdür. Bunun, bir şeyin bir başka nesneye dönüşüm başlangıcı olduğu bilinmektedir. Söz konusu güç yetirme, gücün gerektirdiğine yönelir. Bu ise bir sonuç elde etmeksizin, sonuç elde edebilme imkânıdır. Bu ise eylem gerçekleştirmeye karşılıktır. Bu doğrultuda mühendis, kuvvet bakımından iki farklı çizginin karesini, eşit kare olarak adlandırır. Nitekim birinin uzunluğu on zira (640 cm), diğer ikisinden birisi altı (384 cm), ötekisi ise sekiz zira (512 cm) olan bir kare düşünelim. İlk kare, yüze eşittir. Altı zira olan ise otuz altı, sekiz zira olan da altmış dörttür.



Yukarıda anlatıldığı şekliyle kuvvet anlaşıldıysa, güçler de anlaşılmış olur. Kuvvetin karşıtı zayıf, aciz, kolay edilgen, etkisiz ve zorunludur. Bu durumda çizgi, mezkûr niteliklere sahip olmaz.

Etkili bir nitelik olarak kuvvet, ya bir tek eylemin kaynağı olur, ya da birden fazlasının mastarı olur. İki durumda da ya kasıt ile birlikte veya onsuz gerçekleşir. Bu dört şekilde bulunur:

**Birincisi**, bir taşın gökten yere düşmesi gibi doğal; ikincisi, bitkisel nefis; üçüncüsü, bilinçli bir şekilde tek bir harekete sahip olan felekî nefis; dördüncüsü ise kudret olarak adlandırılan hayvani nefistir. Bunlar arasında en ünlüsü, kuvvet ya bilinçli veya bilinçsiz vuku bulur. Bizim söylediğimiz en tutarlısıdır. Sözgelimi hayvanda bulunan bedensel tabiatın eylemi, eğer bilinçli olarak konumdan düşerse, bu felekî nefis olmaz.

"Kudret, fiil ile birliktedir" şeklinde bir görüş ileri sürüldü. Yine kudret, iki zıtta gerçekleşmez denilmiştir.

Bunlardan doğrusu, eğer bundan kas kuvveti amaçlanıyorsa, bu fiilden önce, birlikte ve sonra olur. Eğer bundan etken şartların bir araya gelmesi kastediliyorsa, bu yukarıda denildiği gibi olur.

Yaratılışa (halk) gelince, rü'yet önceliği olmaksızın kendisinden kolay bir şekilde fiiller gerçekleşen bir melekedir. Bu kudretin kendisi değildir. Zira onun zıddına nispeti de eşit düzeydedir. Nefsin eylemi de olamaz. Çünkü fiil, cimri birisine ikram talebi gibi bazen teklif de olabilir.

Yaratılış erdemleri, cesaret, iffet ve hikmet olup, bunların toplamı adalettir. Bunlar, felaketle sonuçlanan ifrat ve tefrit şeklinde iki taraflı uzantıya sahiptir. Cesaretin ifrat ve tefriti, ödleklik ve saldırganlıktır. İffetinki ise, günaha serbestçe dalmak ve helale de isteği olmamaktır. Hikmetin iki yönlü aşırısı, ahmaklık ve hakkı batıl, batılı hak gösterecek bir şekilde göstermektir (cerbeze). Amelî hikmetin karşıtı olan ilmî hikmet, eylemlerimiz sonucu ortaya çıkan işleri bilmektir. Bu ahlakî niteliklerin bir kısmı, diğerleriyle birlikte olabilir. Böylece çok yönlü bir ahlak ortaya çıkar.



DÖRDÜNCÜ SAYFA

## İdrak ve İdrak Edilen

Burada birkaç fasıl vardır.

BİRİNCİ FASIL

### Keyfiyetler

Keyfiyetin tanımı bu kitabın başlarında geçti. Buna göre keyfiyet, bölünmeyi kabul etmeyen bir araz olup, zâtına nispet edilemez. Ünlüleri dört tanedir:

**Birincisi:** Eğer hissedilen (mahsusa) sarsılmaz bir şekilde yerleşik ise, karın beyazlığı gibi, bu infiâliyât olarak adlandırılır. Aksi takdirde kendisinden eylemlerin etkilenmesi nedeniyle, utanan kişinin yüzünün kızarması ve korkan kimsenin de benzinin sararması gibi infialat olur.

**İkincisi:** Nefislerin kendi zâtlarına özgüdür. Eğer bu sarsılmaz bir şekilde yerleşik ise, idrak gibi meleke olur; aksi takdirde yumuşak huylunun kızması gibi hal olur.

**Üçüncüsü:** İnfial (edilgen) modundaki bir istidât, hastalık ve yumuşaklık gibi doğal bir kuvvet olmaz. Eğer infial olmama şeklinde olursa, sağlıklılık ve sağlamlık gibi bir kuvvet olur.

**Dördüncüsü:** Kemiyeti özelleştirme hali, teslîs (üçlülük) ve istikamet gibi bitişik olur veya eşlik ve mantıklılık gibi ayrı olur.

Hasr, eğer kemiyetlere özgü veya duyumlananlara (mahsus) ait olursa, iki kısma ayrılır. Böyle değil de kemal gibi bir yetenekse, üçüncü, kemalin kendisi olursa, ikinci olarak değerlendirilir.

Bu yaklaşım tutarlı değildir. Çünkü nefislerin zâtlarına özgü bir şekilde olması, onun kemal niteliğine sahip olmasını gerektirmez.



İKİNCİ FASIL

## Nisbîlik

Bunlar, bir başka şeye kıyas ile bağlantılı olan kavramlar olup meşhurları yedidir:

İzafet, nerede, ne zaman, konum, mülk, eylem ve infialden oluşmaktadır. Bu konuda kitabın baş taraflarında geçtiği için sadece konuyla ilgili farklı görüşleri ele alacağız.



Filozoflara göre nisbilik, varlıksaldır. Kelâmcıların büyük çoğunluğu ise bunun yokluksal olduğunu benimsemişlerdir.

Filozoflar görüşlerini şu şekillerde delillendirmeye çalışmışlardır: Gökyüzünün yukarıda olması, işin özünde bir gerçekliktir. Burada bir amaç ve itibar olsun veya olmasın bu realite değişmez. Zira yok değildir. Bunun karşı tezi, yokluk üzerine kurulmuştur. Zira bir şey, yukarıda olmayabilir. Ama daha sonra orada bulunabilir. Buradaki yokluk, yukarıda olmamak halidir. Çünkü burada, yokluğa yönelik bir kabul vardır. Yokluğun karşıtı ise, varlıksaldır. Bu durumda o, zât üzerine zait olarak varlıksal olur.

Bu itiraz edilebilir bir görüştür. Zira yokluğun karşıtı, varlık değildir. Bir canlı önceleri kör olmayabilir. Ancak daha sonraları kör olabilir. Oysaki körlük, yokluktandır.

Filozofların bu görüşleri karşısında kelâmcıların tezleri şunlardır:

**Birincisi:** Eğer nispet varlıksal olursa, o bir yere sızarak, o mahalde bulunur. Kendisi ile o yer arasındaki nispet (bağ), onun dışında bir şeydir. Bu ötekilik,

aynı zamanda bir mahalde, hal olur. Onun bu sızması, zâtı üzerine artıktır. Böyle düşünüldüğünde ise, teselsül gerekir.

Bu açıklamaya verilecek cevap şudur: Hulûlün hulûlü (konmanın konması), onun kendisidir. Bu aynı zamanda bir mekânda olmaktan başkadır. Bu durumda kelâmcılar, onun varlığını kabul etmiş olurlar.

**İkincisi:** Her hâdis, sonradan olmuştur. Çünkü Allah yaratma esnasında, iki şeyin bir halde olması anlamında, onunla beraberdir. Eğer bu birliktelik varlıksal ise, söz konusu bu hudûsluk (sonradan olma) niteliğinin, Allah'ın zâtına da nispet edilmesi gerekir.

İtibari olması nedeniyle buna itiraz edilebilir.

**Üçüncüsü:** Nisbet eğer vücudî (varlıksal) ise, bu durumda var olur. Aksi takdirde onun kendi nefsinden önceliği olması gerekir. Bu ise muhaldir. Zira eğer kendi nefsinden önce var olmuş olursa, varlığının ortaya çıkması, mahiyetine izafeten gerçekleşmesi gerekir. Bu izafetde onun kendisinden önce olması icap eder. Bunun sonucunda bir şeyin kendi zâtından önce bulunması lazım gelir.

Kelâmcıların bu görüşlerinin cevabı şöyledir: Eğer bundan, nispetlerin birlikteliği şeklinde olan külli nispet kastediliyorsa, hariçte bulunmaması durumunda herhangi bir sorun oluşturmaz. Zira müşterek olan külli durum, hariçte bulunamaz. Çünkü hariçte bulunan her şey, somut ve belirgindir. Somut bir nesnenin ise, birden fazla yerde bulunması mümkün değildir.

Eğer bundan bireyleri kastediliyorsa, bu durumda o bireylerin bir kısmının diğerlerinden öncelikli olması imkânı doğar. Oysaki bir şeyin kendi nefsinden önce olması gerekmez. Zira her nispetin mahiyetinden önce varlığının gerçekleşmesi, mümkündür. Ancak bu durum bir şeyin kendi nefsinden önce var olmasını gerekli kılmaz.

Filozof ve kelâmcıların nispet ile ilgili görüşleri bu şekildedir.

Bu konuda üzerinde durulması gereken hususlar vardır. Gerçekte birçok nicelikli beklentiler bunun üzerine kurulmuştur. Deriz ki, nisbi durumların bir kısmı, yoklukla alakalıdır. Bu, birinin diğeriyle birleşmesi söz konusu olmayan münâfî gibidir. Nisbinin öteki kısmı ise, varlıksaldır. Bu, birinin diğeriyle birlikte var olması anlamındaki "me'a" edatı gibidir. Ancak bu itibarî bir birlikteliktir. Nisbinin, bir başkasıyla karşılaştırmak (kıyas) suretiyle aklî olarak anlaşılacağı bilinmektedir. Yani başka bir nispete kıyasla düşünülen bir nispettir ki bu başkası da ona kıyasla düşünülür. Bu durumda eğer diğeri akledilemezse, onun

idraki mümkün olmaz. Zira bunun akledilmesi, söz konusu ötekinin idrakine bağlıdır. Böylece ötekinin veya onun sıfatlarından bir şeyin, bu kavramın kendisinde bulunması gerekir. Zira zâti olduğu ile ilgili delil zikredilmiştir. Şöyle ki, bir şeyin zâti alameti, söz konusu şey olmadan onun akledilmesinin mümkün olmamasıdır. Evin çatısı örneğinde olduğu gibi, çatıyı düşünmeden ev kavramının akledilmesinin imkânı yoktur. Yani şeyin mekânda bulunuşu ise şey ile mekânın zâtları arasında düşünülen bir nispet olup, başka bir nispete kıyasla düşünülen bir nispet değildir.

Bir şey veya onun sıfatının, ancak bir başkasıyla veya onun sıfatıyla karşılaştırıldığında aralarındaki farkın ortaya çıkacağı bilinen bir husustur. Onlar arasında gerçek bir kavram birbiri ile iç içe girmiş halde bulunmaz. Aksine eğer bunun imkânı doğarsa, bu ancak akli açıdan mümkün olur. Bunun uzlaştırılması şöyle olur: Sözgelimi baba kavramını ele alalım. Bir insan, insan türünden bir başkasının dölsuyundan meydana gelir. Soyut insan olması, onun baba olmasını zorunlu kılmaz. Onun insan olarak doğması, öteki insanın menisinin oluşumuyladır. Onun nutfesinden bir başkasının oluşumu, diğeri için bir sıfattır. Akıl bu ikisinin birlikteliğinden babalık anlamını oluşturur. Babanın, babalık niteliği, beyazı yazmak ve yazan arasındaki bağlantı gibi değildir. Bunun anlamı, kendisi ile öteki arasında düz anlamda başkalık olan şey demektir. Aralarında sonralık ve başkalık olan şeydir. Düz anlamda sonralık, bir uzaklık niteliğidir. Akıl bundan bir şey ortaya çıkarır. Bu nitelik, yakınlık sıfatıdır. Me'a (ile) edatı da böyledir. Zira bir başka şeyin oluşumu esnasında o da mevcuttur. Tüm nisbetler bu şekilde varsayılır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Arazların İntikalinin İmkânsızlığı

Bu konuda iki şekilde görüş belirtilmiştir.

**Birincisi:** Araz, var olmak için bir başka şeye ihtiyaç duyandır. Yani bir yerde bulunmaksızın tek başına kendi varlığını gerçekleştiremeyen varlıktır. Söz konusu yerin belirsiz (mübhem) olmaması gerekir. Zira mübhemin, hariçte varlığı bulunmaz. Bu nedenle onda var olmak için kendisine ihtiyaç duyulmaz. Bu durumda araz, bizzat bir yerde bulunduğunda kendi varlığı söz konusu olur. Araz böyle bir yere ihtiyaç duyar. O şeyden ayrıldığında kendi varlığı da kaybolur.

"Arazın bir yere olan ihtiyacı anlaşıldı ancak niçin o mahallin bizzat kendisinin bulunmasına ihtiyaç gerekir" diyen kimse için de bu tanım yeterli bir cevap niteliğindedir.

**İkincisi:** Arazın belirli bir yerde kalması ve oradan ayrılmasının imkânsız olduğu belirlendi. Zira yerde böyle bir belirlilik yoksa arazın da varlığı kaybolur.

Bunun cevabı şudur: Taayyün (özdeşlik) bölümünde, arazın özdeşliğinin bir yer ile olmadığına değinilmişti.

Birincisi, şöyle denilebilir: Eğer araz bir yerden ayrılırsa, bu ayrılış ya bir yerden olur veya bir yere olur ya da hiçbirisi olmaz. İlki batıldır. Aksi takdirde yer değiştirme hali, ondan önce olur. İkincisi de böyledir. Yoksa sonra olur. Üçüncüsü de yine bunun gibidir. Zira bu ikisi dışında bir yerde bulunmazsa, arazın kendi başına var olması gerekir. Eğer bu düşünülürse, ilk intikalinden buna döner. Bu güzel bir yaklaşımdır.

DÖRDÜNCÜ FASIL

## Arazın Bir Başka Araz ile Var Olması

Filozoflar ve Mu'tezile âlimlerinden Ebû Amr Muammer (ö. 215/830) mümkün görürken, Kelâm bilginleri arazın bir başka araz ile var olmasının mümkün olmadığı kanaatindedirler. Doğrusu Filozoflar ve Muammer'in görüşüdür.

Kelâmcılar kendi görüşlerini şu şekilde kanıtlamaya çalıştılar: Arazların bir kısmı diğerleriyle nitelenebilir veya nitelenemez. Eğer vasıflanmazsa, bir diğeriyle nitelenme diye bir şey olmaz. Eğer vasıflanacak olursa, sonunda cevhere bağlanacaktır. Bu durumda hepsi cevherin mekânında tamamen ona tabi olacaktır. Zira arazın cevherle kaim olması demek, arazın cevherin yapısında, onda gerçekleşmesi amacıyla, ona tabi olması anlamındadır. Cevher asıldır. Bu nedenle tüm, onunla oluşur.

Burada üzerinde durulması gereken bir konu vardır. Şöyle ki, arazın cevher ile var olması demek, var olmak için bir başka arazla birlikte olmasına aykırı değildir. Bu durumda onun sıfatı olur. Burada sorulması gereken şudur: Bir kısım arazın, bir başka arazın sıfatı olma imkânı var mıdır?

Bunun mümkün olduğunun delili, arazın bir başka arazla var olmasıdır.

Hız ve yavaşlık, cisim ile değil, hareket ile var olan iki niteliktir. Zira cismin bu iki nitelikle vasıflanması mümkün değildir. Yine arazların varlığı ve tek oluşları da bilinmektedir.

Sonuç olarak tüm arazlar, bir başka arazın sıfatı olabilir. Ancak cisim bununla nitelenemez.

BEŞİNCİ FASIL

## Arazların Bekâsı

Ehl-i sünnet kelâmcılarından Eş'arîler, arazların baki olmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Bunu da şöyle delillendirmişlerdir:

**Birincisi:** Bekâ bir arazdır. Bu durumda arazın bir başka araz ile var olması gerekir. Buna verilecek yanıt, bir arazın bir başka araz ile var olmasının imkânı vardır.

**İkincisi:** Eğer araz, baki kabul edilirse, o zaman fena (geçici) olamaz. Zira bu durumda o, baki olduktan sonra fani olmuş olur. Bu nedenle de vacip olmaz. Aksi takdirde zâti (özüne göre) imkâna sahip bir şey, zâti imtinaya (imkânsızlık) dönüşmüş olur. Böylece onun yokluğu, câiz olabilir. Ancak bu durumda onun bir sebebi olmalıdır. Bu ya varlıksal veya yokluk ile ilgili (ademî) olur.

Varlıksal olması iki şekilde olur.

**Birincisi:** Gerektiren (mucib) olur. Nitekim zıtlığın arız olmasından ötürü yok olur. Bu ise imkânsızdır. Zira zıddın bir yere arız olması için, onda ilk yokluğun (ademin) olmaması şartı koşulmuştur. Eğer bu adem birinci zıtlığın var olmaması, ikinci zıtlık ile nedenlenirse (illetlenmek), kısır döngü gerekir.

**İkincisi:** Hür irade ile olur. Nitekim Allah Teâla, onu yok eder. Bu ise aklen imkânsızdır. Zira yok eden, yok etme anında kendinden bir şey çıkar veya çıkmaz. Eğer bir nesne meydana gelmişse, onun bir başka nesneyi meydana getirmekteki tesiri varlıksal (vucudi) olur. Bu sefer bu var etmek olur, yok etmek olmaz. Eğer kendisinden bir şey ortaya çıkmazsa, etkileyen olmaz. Ancak kudret sahibinin mutlaka bir etkisi olmalıdır.

Ademîye (yokluksal) gelince, şartının olmamasından dolayı kendisi de yok olur. Ancak şartının olmaması, mümkün değildir. Bunun şartı baki kalan cevherdir. Cevherin yok olmasının keyfiyetine dair tartışmalar, arazın yok olma keyfiyetiyle ilgili tartışma gibidir. Zira burada söz dönüp dolaşır ve teselsül oluşur. Zira arazın fani oluşundan dolayı, vacip olmaz. Aksi takdirde dönüşüm gerekir. Bu nedenle caiz olabilir. Bu durumda onun için bir neden gerekir. Bu ise ya varlıksal veya yokluksal olur. Böylece devam eder gider.

Eğer arazın baki olması onaylanırsa, fani olması mümkün olmaz. Ancak araz fani olduğu için, bekâsı mümkün değildir.

Bunun yanıtı şudur: Bunun sebebi, zıtlığın kendi sahasına değil de, komşu alana arız olması neden uygun olmasın? Nitekim bu diğer bazı zıtlıklarda geçerli olmaktadır. Zira bu konuda zıddın yokluğu şartı koşulmamıştır. Eğer bunu kabul edecek olursak, eğer bir özneden bir şey ortaya çıkarsa, onun vücudî (varlıksal) bir iş elde etmedeki etkisini kabul etmezsek, söz konusu şeyin yok etme olması neden câiz olmasın?

Bu delil, cevherin baki olmasıyla ortadan kaldırılmıştır. Bu da arazın yok olması sonucunu vermiştir. Yani bu delil, arazın baki olamayacağını kanıtladığı gibi, aynı zamanda cevherin de baki olamayacağını ispatlamaktadır.

Arazın baki olmasının imkânı ile ilgili şu delil ileri sürülmüştür: İlk zaman diliminde varlığının mümkün olması, ikinci zaman için de söz konusudur. Aksi takdirde mümkünün, münteniye dönüşmesi gerekir.

Bu konuda söylenenler böyledir.

Doğrusu şudur: Eğer arazın bâkî olmamasıyla, onu bâkî kılacak olmaksızın arazın bekâsızlığı kastediliyorsa, bu doğru bir anlayış olur. Biz bunu, illet-malul sayfasında ele almıştık. Eğer bundan, bekânın varlığının ikinci zamanda mümkün olmayacağı kastediliyorsa, bu ne aklidir ne de naklidir.



ALTINCI FASIL

## Arazın Tek Oluşu

Bir araz aynı anda iki yerde bulunamaz. Bu konuda Mu'tezilî bilgin Ebû Hâşim el-Cübbâî, (ö. 321/933) farklı düşünmektedir. Zira ona göre te'lîf bir araz olup iki mahalde bulunabilmektedir. Ancak ikiden fazla yerde bulunamaz. Ebû Hâşim bu söylemiyle bizimle aynı görüşü paylaşmaktadır. Kadim felsefecilerden bir kesim, bitişik bulunma ve yakınlık gibi izafetin, iki yerde bulunan bir âraz olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bizim görüşümüz ise, ister araz, ister cevher olsun tek bir halde bulunan varlıkların iki yerde bulunması, aklî olarak mümkün değildir.

Ebû Hâşim kendi görüşünü ispatlamak amacıyla şu delili ileri sürdü: Ayırmadaki zorluk nedeniyle ona bir illet gerekmektedir. Bu ise birleştirmedir (telîf). Bu durumda iki yerde bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde ayrılık söz konusu olur.

Bunun cevabı şöyledir: Birleştirme, parçaların her birisiyle değil, genel toplamda gerçekleşir. Bunun bitişiği, ötekinin civarından başkadır. Her birisinin bitişiği ise, kendisiyle gerçekleşir. Yakınlık da böyledir. Gerçeğin bilgisi Allah'tadır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

## Cevherler

Burada iki sayfa bulunmaktadır. Zira cevherler, bedensel veya ruhsal olarak iki şekildedir.

BİRİNCİ SAYFA

## Cismi Cevherler

Bedensel cevherler, cisim ve onun parçalarıdır. Burada birkaç bölüm bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

### Cismin Tanımı



Mütekaddim âlimler cismi en, boy ve derinlik şeklinde üç boyutlu cevher olarak tanımlamışlardır. Eş'arîler ise, bölünmeyi kabul eden yer şeklinde tarif etmişlerdir. Bu doğrultuda iki atomun (cevher-i ferd) bir araya gelmesiyle cisim oluşur.

Mu'tezile âlimlerine göre cisim, uzunluğu, derinliği ve genişliği olana denir. Onlara göre bir cismin oluşması için en az sekiz cevher bulunmalıdır.

Mu'tezilî âlim Ebü'l-Kâsım Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre cisim, dört olgu ile oluşur. Asıl üç çizgiden oluşan üçgen gibi olup, dördüncüsü de ona bina edilir. Böylece dört yönü olan bir koni elde edilir.

Bilginler, cismin özünün gerçekliği hakkında, görüşleri doğrultusunda altı boyuta özgü olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına sahiptirler.

**Birincisi:** Bir cisim ya bilfiil altı mafsala sahip olur veya olmaz. Eğer olursa bunun ilki, ya bölünmeyen parçalardan (cüz'ü lâ yetecezzâ) müteşekkil olur ya da olmaz. Bu bölünmeyen parçalardan oluşursa, sınırlı parçalardan oluşur veya oluşmaz. İkincisi kabul edilirse, bu parçalar ya çok küçük olur veya olmaz. Bölünmeyen parçaların çok küçük yapıda olması, kelâmcılar ve önceki bazı

filozofların görüşüdür. Bölünmeyen parçaların çok küçük yapıda olmaması görüşü ise, Mu'tezilenin öncülerinden Nazzâm (ö. 231/845) tarafından benimsenmiştir. Üçüncüsü ise, Demokritos'un görüşüdür. Zira ona göre bu cisimler o kadar küçüktür ki, bölünmeyi kabul etmezler. Dördüncüsü ise, cismi çizgi olarak kabul eden çok öncekilerin görüşleridir.

**İkincisi:** Bilfiil mafsalları olmayan cisimdir. Bu nedenle sınırsız veya sınırlı bir imkân dâhilinde bölünmeyi kabul eder. Bu yaklaşımlardan ilkinin, cismin heyûlâniden oluştuğu şeklindeki felsefi görüşü kabul Şehristânî'ye, ikincisi ise Felsefecilerin büyük kısmına ait olduğu kabul edilmektedir. Nitekim onlara göre bölünme, bölünmeyen parçalarda sona erecek ve cisim de bilkuvve bunlardan bileşmiş olacaktır. Zira bazı filozoflara göre cisim bölünmek suretiyle tükenir ve tekrar heyûlâya döner.



İKİNCİ FASIL

## Cüz'ü Lâ Yetecezzâ (Bölünemeyen Parça)

Böyle bir parçanın olup olmayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Filozofların büyük çoğunluğu bunu imkânsız görmüştür. Kelâm âlimleri ile bazı kadim filozoflar ise bunun imkânını kanıtlamaya çalışmışlardır. Bölünememeden kasıt ise, ne zihinde ne de vakıada kesilme, parçalanma, bölünme olmaksızın yer etme demektir.



Filozoflar bunun imkânsızlığı ile ilgili şu deliller üzerinde durmuşlardır:

**Birincisi:** Eğer birbirine değen üç parça düşünüldüğünde bunların ortası, iki tarafında birbirine değmediği yer olarak var olur ve burada bölünmüş bir ara meydana gelmiş olur.

Bunun yanıtı şudur: Birleşme, maddelerin son noktasında olur. Bu durumda iki son gerekir ama bunun iki parça olması lazım değildir.

**İkincisi:** Bölünmeyen parçalardan oluşan bir kâğıt yaprağına baktığımızda, iki yüzünden birisini görürüz. Eğer ayrılma olsaydı, iki tarafı da farklı olacaktı.

Buna cevap vermek gerekirse, "görülen ile görülmeyen noktası, o iki boyutun sonudur" denilir.

**Üçüncüsü:** Dört parçadan oluşan bir çizgi varsayalım. Sağ tarafının üstüne ve sol tarafının altına birer parça koyalım. Bunları birlikte hareket ettirdiğimizde, eşit şekilde denk gelecek ve hizalanacaktır. Bu ikisinin hizalanması, ikinci

ve üçüncünün bitişmesiyle olacaktır. Böylece buradaki birleşme o ikisinin ortasında gerçekleşecektir. İki taraf ise, ikinci ve üçüncünün ortası olacaktır. Bu durumda ise onların ayrılması gerekir.

Bu görüşe, "söz konusu oluşum, bizzat birleşmenin kendisinde neden mümkün olmasın?" şeklinde bir soruyla karşılık verilir.

**Dördüncüsü:** Biri büyük ve öteki küçük olmak üzere iki tane değirmen taşı varsayalım. Eğer büyük, bir parça dönerse, küçük de bir parça yol alır. İki hareket bir yerde denkleşir ama burada büyük taş daha hızlı hareket eder. Eğer daha az yol alırsa, bu durumda o parçanın ayrılması gerekir. Eğer hareket tamamen durursa, değirmen taşının dönmesinin ayrılması zorunlu olur. Oysaki gözlem bunun tam aksinedir.

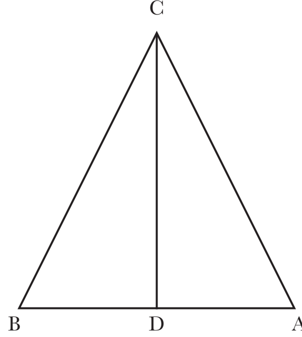
Bu yaklaşıma karşılık şunu deriz: Böyle bir varsayımda, küçük çarkın hareket edeceğini düşünemeyiz. Zira hareket, harekete yardımcı olur ama bu, bahsi gecen parça için söz konusu olmaz.

**Beşincisi:** Sınırlı olan parça, eğer bu parça bölünemeyen bir cüz' olsaydı, zorunlu olarak sınırlı olması gerekecekti. Bu nedenle bu parça ya tek tektir veya belirli bir sınırı vardır. İkincisi çokgen olabilir. Çokgen ise bölünmeye müsaittir. Birincisi küredir. Küreler birbirleriyle eklendiğinde aralarında küçücük boşluklar oluşur. Bu da bölünme olduğunu gösterir.

Bölünmeyle ilgili bu görüşe şöyle yanıt verilir: Söz konusu boşluk, maddi küresel varlıklar içindir. Zira küreler birleştiğinde, uç noktadaki açıların her üçünden üçgenler oluşur. Üçgenlerin ortalarında boşluk meydana gelir. Ancak bu, parçalar için söz konusu olamaz. Zira iki parçanın birbirine temasında, üçüncü bir açının oluşması için uzantı meydana gelmez. Böylece üçgen de oluşmaz ve boşluk da bulunmaz.

**Altıncısı:** Öklit 1. makalenin 10. şeklinde şunu ispatladı: Her doğru parçasının iki parçaya bölünmesi mümkündür. Dolayısıyla tek bir sayıdan oluşmuş olan şey, ikiye böldüğünde ortası cüzlere ayrılmış olur.

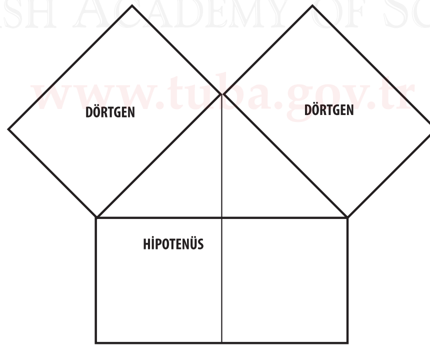
Buna şöyle cevap verilebilir: Bu şekil cüz'ün olmadığı fikrine dayanmaktadır. Eğer cüz'ün olmadığı da bu şekle dayandırılırsa bu durumda kısır döngü ortaya çıkmış olur. Çünkü çok açıktır ki, örneğin bir AB doğrusunu iki parçaya bölmek istediğimizde, bu doğru bir kenarı olacak şekilde bir eşkenar üçgen çizeriz. Böylece oluşan ACB üçgenindeki C açısını CD doğrusuyla iki eş parçaya böleriz.




Oluşan iki üçgen eşleştirildiğinde, ACD üçgenindeki sırasıyla AC ve CD doğruları BCD üçgenindeki BC ve CD doğrularına; ACD açısı BCD açısına; AD tabanı da BD tabanına eşit olur. Bu bürhan, cüz'ün (en küçük parçanın ) nefyedilmesine dayanmaktadır. Zira yukarıda zikredilen eşleşmenin gerçekleştiği varsayıldığında D ile belirtilen ortadaki cüz', eğer AB doğrusu tek bir sayıdan oluşmuşsa, CD doğrusunun ucu olur. Dolayısıyla bu cüz', iki taban yani AD ile BD arasında ortak bir parça olur. O zaman da AB doğrusunun iki parçaya bölünmesinden birbirine eşit iki taban oluşmaz.

**Yedincisi:** Her dik üçgenin dik kenarlarının kareleri toplamı hipotenüsün karesine eşittir. Arûs denilen şekil buna örnek verilebilir. Şöyle ki;

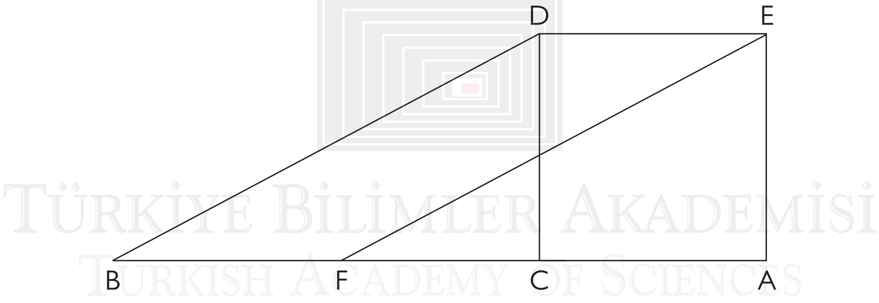





Bazen hipotenüsün karesinin, tamsayı karekökü vardır. Örneğin; dik üçgenin dik kenarlarından biri altı ve diğeri sekiz olsa bunların karelerinin toplamı ($6^2+8^2=36+64=100$) yüz olur. Bunun karekökü ($\sqrt{100}=10$) de on olur. O halde hipotenüsün uzunluğu ondur. Bazen de hipotenüsün karesinin karekökü tam sayı olmaz. Örneğin her iki dik kenar da altı olsa [$6^2+ 6^2= (6\sqrt{2})^2$] veya sekiz olsa [$8^2+ 8^2= (8\sqrt{2})^2$] bu durumda karelerinin toplamlarının kökünün bölünmesi gerekir.

Buna şöyle cevap verilebilir: Bu geometrik şeklin açıklaması da cüz'ün (bölünmez parçanın) olmadığı varsayımına dayanmaktadır. Çünkü bu şeklin açıklaması aşağıdaki şekilde yapılmıştır: Hipotenüsün karesinin iki kenarına paralel bir AB doğrusu çizeriz (Böylece hipotenüsün karesi iki ayrı parçaya bölünmüş olur. Şekle bakılabilir) ve dik üçgenin dik kenarlarından her birinin karesi, hipotenüsün karesinin kendisine yakın olan kısmına eşit olduğu da açıktır. Eğer bu AB doğrusu bölünmez parçalardan meydana gelmiş olsa hipotenüsün karesinin iki parçasının her biri için ortak olmakla beraber her biri için alınmış olur. O zaman da hipotenüsün karesi, iki dik kenarın karesinden küçük olmuş olur.

**Sekizincisi:** Öklit birinci makalede şunu ispatlamıştır: Tek bir taban üzerine çizilmiş ve kenarları paralel olan şekiller ve paralel olan çizgiler arasındaki alanları eşittir. Bu da bölünmez parçayı nefyediyor.




Dörtgenin içindeki bir dörtgen şekillerinden birini varsayalım. Bu içteki dörgenin tamamı on altıdır. Doğudan batıya kadar diğer uzunluk ise diğer parçaların tamamıyla birlikte fazlalıklarına rağmen on altıya eşit olur. Bunun imkânsızlığı açıktır.

Buna verilecek yanıt şudur: Bu yaklaşım yine parçalanmayan parçanın (cüz'ü lâ yetecezzâ) olmayacağına delildir. Zira bunun gerçekleştiği düşünülürse, açılarının son derece küçük olması onun tek bir cüz olduğunu gösterir. Bu da düzleminden sapmış yüzey kenarının olmasıyla oluşur. Taban eğer tek bir parça olarak son derece küçükse ve iki kenarı açıdan uzaklaştıkça, aralarındaki bu uzaklık daha da artar. Eğer bu, karenin kenarına doğru yönelmek suretiyle düzleminden sapmış ise, onunla tabanı arasındaki bu uzaklık, cüzden daha çok olur. Azı ise iki cüz arasında gerçekleşir. Karenin kenarının yarısına belli bir miktar uzak kalırsa, en üst çizgiye son derece yakın olur. Daha ötesine gidemez.

**Dokuzuncusu:** Oklides ikinci makalesinde her bir çizginin tamamen tek olarak iki kısım şeklinde farklı iki kareye bölünebileceğini açıklamıştır. Eğer bir çizgi bir düzlemde üç parçadan oluşursa, düzgün bir şekilde bölünürse, iki kısımdan biri, iki olur. Diğeri de tek olarak kalır. Hepsi birde olmasına rağmen, üç olur. İki kare de dört olur. Bu durumda bölünmesi sağlıklı bir şekilde gerçekleşmez. Buna göre parçalanması lazım gelir.

Bu tür bir anlayışa verilecek cevap şudur: Bu da cüz'ü lâ yetecezzânın olmayışı tezi üzerine kurulmuştur. Zira bu çizginin yarım olması ve arûs şekli üzerine bina edilmiştir. Bunların her ikisinin de bölünemeyen parça anlayışı üzerinde şekillendiği bilinmektedir.

**Onuncusu:** Her bir kenarının iki parça üzerinde var olduğu açılar, iki tane ise, onun kirişi de iki tane ise, hipotenüsü üçgenin kirişi gibi olur. Eğer üç parça ise, iki kenarının toplamıyla birlikte iki parçadan daha fazla, üçten daha az olur.

Bu ifadelerin yanıtı şudur: Parçaların bitişmesi, konum sahibi olarak mevcuttur. Eğer o bölünmezse, parça olmuş olur. Aksi takdirde iki parça olur. Bir kısmının bölünmüş olması, diğer kısmının ise bölünmemesi de mümkündür. Bu durumda kısa parça sayısı gibi, uzunluğu da birden fazla parça olur.

Bu, filozofların ileri sürdüğü delillerin en güçlüsüdür. Bunun öncekilerle benzerliği söz konusu değildir.

Bölünemeyen parçayı (cüz'ü lâ yetecezzâ) ispat edenlerin delilleri ise şunlardır:

**Birincisi:** Eğer hareketten şimdiki halde bir sonuç çıkmamışsa, hareket gerçekleşmemiş olur. Eğer bölünmemişse, bu durumda şimdiki halde mevcut olur. Zira bu durumda, hareket aynı anda birlikte var olmayacağı için bir kısmı, diğer kısmının önüne geçmiş olur. Eğer bir kısmı ötekilerin önüne geçmişse, şimdiki toplam olarak halde bulunmaz. Ancak bir kısmı mevcut olur. Eğer bölünmemişse bir parçasının mesafede gerçekleşmesi gerekmez. Zira hareket, mesafeyle bağlantılıdır.

Bu yaklaşıma verilecek yanıt şöyledir: Hareket bölümünde geçtiği gibi, vehmi bölünmenin şimdi olması gerekmez. Parçalanmamak da cüz'ün varlığını icap ettirmez.

**İkincisi:** Düz bir yüzeye bir küre koyduğumuzda o kürenin buluşma yeri bölünmez. Aksi takdirde o kürenin bitişen yüzeyi, düz yüzeye uyumundan ötürü düz çizgi olur. Böylece kenar olur. Eğer kavuşma yeri bölünmemiş olursa, cüz' bulunmuş olur. Eğer küreyi yüzeye koymak istesek, bu bitişme ortadan kalkar

ve ona bitişik olarak bir başka nokta meydana çıkar ve böylece başka bir cüz oluşur. Böylece kısır döngü olarak devam eder gider. Kürenin arkasında bir daire oluşur ve bu daire bölünmeyen parçadan meydana gelir.

Eğer çizgi cüz'ü lâ yetecezzâdan oluşmuş ise, yüzey de çizgilerden ve cisimden oluşur. Bu durumda bütün, bölünemeyen parçadan teşekkül eder.

"Kürenin ve yüzeyin olabileceğini düşünmüyoruz. Ayrıca iki nokta arasında bir çizginin varlığını da kabul etmiyoruz" denilirse, şöyle cevap verilir: Küre, yalın tabiatın su, hava gibi gerektirdiği bir şeydir, bu nasıl mümkün olamaz?

Düz yüzey mümkündür. Zira sert açı için dümdüz küçük bir yüzey gerekir. Aksi takdirde açı, sonsuza dek sürer.

Küre ve yüzeyin var olmasının imkânı kabul edilecek olursa, bunların imkânı ancak cüz'ü lâ yetecezzânın imkânını gerekli kılar. Bu nedenle bunların her ikisinin de gerçekleşmesi, ancak cüz'ü lâ yetecezzâ ile mümkündür denilemez. Biz ancak şunu söyleriz: Bölünmeyen parçaların ölçülerinin oluşması, bu imkânın gerçekleşmesi üzerine takdir edilir. İşin aslında böyle olması gerekir. Aksi takdirde mümkün, o şeyin dönüşmesini gerekli kılar ki bu mümtenidir veya vâcibin, vacip olmamasını zorunlu kılar ki bu da kabul edilemez.

Bu başka bir şekilde ifade edilecek olursa, şöyle deriz: Onların ileri sürdükleri deliller ile kabulleri çakışmaktadır. Cüz'ü lâ yetecezzânın kabulü, bu maksadı açıklamaya yeterlidir. Her iki nokta arasında bir çizgi yoktur. Zira buluşma anidir. İlk buluşma ile ikinci kavuşma anının zamansal olması düşünülemez. Aksi takdirde küre, bu zaman diliminde ya ilk buluşmada veya ikinci kavuşmada oluşur ya da hiçbir kavuşma söz konusu olamaz. Onun etkisiyle bölündüğünü düşünmek anlamsızdır. Zira kürenin ilk üç takdire göre iki olgunun arasındaki birleşme ile olmaması lazım gelir. Dördüncüye göre ise yüzeyden ayrılmış olması gerekir. Bu ise takdir edilene aykırıdır. Eğer iki ân arasında olmazsa, bu durumda zaman, ânların peşi sıra olması icap eder. Bu da aynı zamanda noktalarında ardışık olmasını gerektirir. Ancak bu şekilde zaman, hareket ve uzaklık birbirlerine uygun gelir.

**Üçüncüsü:** Bir çizgi, uç tarafıyla diğer çizgi veya yüzeyi hareket ettirir ve bu da sonuna kadar varırsa, o bir ucuyla çizginin tümüne temas eder. Onun ucu, nokta olur. Hareket ettirilen çizgi, art arda gelen noktalardan oluşmaktadır. Bu durumda cismin oluşumunun, bölünemeyen parçalardan oluşması gerekir.

**Dördüncüsü:** Nokta, parçalanmayan konuma sahip bir şeydir. Eğer bizzat var ise, o bir parçadır. Ancak onun mahalli, bölünemeyen olur. Aksi takdirde mahallin bölünmesiyle hal de parçalanır. Bu durumda da cüz'ü lâ yetecezzâ gerekli olur.

"Noktanın varlığı, zihindedir" denilirse, noktanın bilfiil mevcut çizginin ucu olduğu söylenir. Ucunun bilfiil olması, onun da bilfiil var olduğunu gösterir.

Burada değinilmesi gereken husus, noktanın yerinin, çizgi olduğudur. Zira orası onun ucudur. Bu durumda onun bir cüz olması gerekmeyeceğidir.

**Beşincisi:** Eğer bölünemeyen parça olmazsa, cismin sınırsız parçalardan oluşması gerekir. Buna göre de onun bir parçasının sınırlı bir zaman diliminde oluşması mümkün olmaz. Böylece hızlılık ve yavaşlık ona dâhil olmaz.

"Eğer, cüzler bilfiil var olursa, bu gerekebilir. Ancak bilkuvve olmasıyla bu lazım olmayabilir" şeklinde bir itiraz ileri sürülürse, deriz ki: Bu bölünmelerin sonsuz olması mümkün olursa, parçalar da bilfiil sonsuz olabilir. Zira bir şeyin bölünmesi ancak, bir parçasının öz itibarıyla diğerinden farklı olmasıyla oluşur. Eğer böyle olmazsa, parçalanma gerçekleşmez. İşin özünde farklılık varsa, saymak imkânı doğar. Böylece bilfiil oluşması gerçekleşir.

Bu görüşü şu şekilde de ifade edebiliriz: Cisimdeki hareketli çizginin ucu, hareket ettirilen cisimde daha önce hiç birleşmediği bir durumda olur. Burada bir farklılık varsa, saymak da kesinleşir.

Bölünemeyen parça (cüz'ü lâ yetecezzâ) ile ilgili kabul eden ve etmeyenlerin görüşleri, bize bildirildiği kadarıyla, bu şekilde aktarılmıştır.

Bu konuda doğru olan yaklaşım şudur: Cüz'ü lâ yetecezzânın varlığı konusunda şu söylenebilir: Cismin parçalara bölünmesi, asla yönler açısından bir uzantı değildir. Ya da bir uzantı olabilir. Eğer sonlu olursa, bölünme imkânı olmadığı için cüz'ü lâ yetecezzâ var olmuş olur. Eğer bir sonu olmazsa, sınırsız parçaların her biri için uzantı gerekir. Bu durumda gayr-i mütenâhi uzantıların eklentisi, sınırsız uzantıları gerektirir. Böylece küçük cismin hacminin sınırsız olması gerekir. Bu ise aklen imkânsızdır.

"En küçük parça, kesip koparma ile bölünemez olduğu kabul edilebilir. Ancak bu, varsayım ve vehim ile de gerçekleşmez mi?" diye bir itiraz vuku bulursa, buna yanıtımız şudur: İşin özünde uzantısı olmayan bir bölünmeyi varsaymak ve onu tevehhüm etmek, gerçek dışıdır.

Bu parlak bir delildir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Heyûlâ

Heyûlânın olup olmadığı ve nasıl olduğu konusunda âlimler farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bazıları onu, bölünemeyen parçanın yokluğu şeklinde algılarken, diğer kısmı da onun kanıtlanmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüştür.

Heyûlâ konusunda filozofların görüşleri şudur: Cüz'ü lâ yetecezzâ'nın yokluğu sabit olursa, cismin heyûlâ ve suretten oluşması gerekir. Çünkü cisimde, cismin dışında cismin suretinin mahalli olan ve o cismin zâtına bitişik olan bir şey vardır diyen filozofların iddialarının aksine, her varsayılan cisim için o cismin bulunması gerekir. Yine bunun ayrılmaya ve birleşmeye de müsait olması icap eder. Böyle bir cisim, heyûlâ ve suretten oluşmuştur.

**Birincisi:** Var olan her bir cismin, ittisal ile birlikte bir olması mümkündür veya değildir. Eğer olursa, o bölünme şekillerinden birisiyle ayrılmaya da imkânı vardır. Eğer bu mümkün olmazsa, eklemlere sahip olur ve onun parçaları bir şekilde üç yönlü olarak bir nesnede bölünmemiş bir şekilde bulunur. Birincisi cüz'ü lâ yetecezzânın yokluğu konusunda açıkladığımız nedenlerden dolayı bu gerçek olamaz. Buna göre cisim, bölünme şekilleri olan üç tarzdan biriyle bölünebilme imkânına sahiptir. Birleşme ile oluşan cisim, aynı zamanda bölünebilir de.

**İkincisi:** Muttasıl olma hali, birleşik olduğu için ayrıca bir birleşmeyi kabul etmez. Ancak ayrılmayı kabul edebilir. Bu durumda iki konumla bizzat nitelenir. Zira o, birleşmede iken ayrılıkla birlikte olamaz. Çünkü yok, geri dönemez.

Kabilin makbul ile birlikte olması zorunludur. Bunların karşılaşması bizzat muttasıl değildir.

Bir cisimde iki durum vardır. İlki, cismî suret olan bizzat birleşme halidir. Diğeri ise, heyûlâ olan birleşmeye ve ayrılmaya yetenekli (kâbil) olma halidir.

Eğer denilse ki: Deliliniz sadece vehmi veya farazi bölünme hakkında gerekli oldu. Oysaki varsayımlar, vehimler ve de Demokritos'un tabiatları basit cisimlerin, hakikatleri aynı olup bölünmeyi zihinde kabul eden ama dışta kabul etmeyen küçük cisimler halindeki parçaların bileşmesi şeklinde tanımladığı cisimlerin parçalarının olması neden mümkün olmasın?" Amacınız ancak ayrılarak parçalanma şeklinde gerçekleşir. Yine her cisim, ayrılmaya müsait değildir. Zira filozoflara göre yönlerin sınırlı olması ayrılığı kabul etmez. Zira ayrılık bir yerden bir başka yere hareket etmeyi gerektirir. Yönler ise herhangi

bir sınırlamayı kabul etmez. Buradaki iki araz, siyahlık ve beyazlık gibi bazen yakın, temas ve eşleşme gibi bazen de uzak olabilir. Yine Felsefecilere göre yönler, ayırımı kabul etmezler. Zira ayırım bir yönden bir başka yöne hareketi barındırır. Bu yönler ise sınırlandırma kabul etmezler. Sınırlandırma için de bir sınırlandırma olmaz.

Birincisine yanıt şudur: Farazî, vehmî veya ikisi dışındaki bir bölünme ikişer olur. Bunların her birisinin doğası diğeriyle aynıdır. Harici tabiatlarının durumu ise türdekiyle örtüşür. İkisi arasındaki geçerlilik, diğer ikisi için de söz konusu olur. Buna göre bitişiklikteki uygunluk, ayrılıkta da geçerlidir. Farklılıktaki doğruluk, bitişiklikte de muvafıktır. Aksi takdirde harici engelden ötürü zail olur. Zira eğer doğası gereği lazım olursa, bu tabiatın türü onun şahsında olur. Bu durumda da zâtı itibarıyla yarılmaya müsait olur.

**İkincisi:** Bütün cisimlerdeki cismî formun tabiatı birdir. Bir kısmı yerine konulacak bir şeye muhtaç olduğunda, onun doğası gereği, bu yerine geçme imkânı doğar. Yani türsel tabiatın her bir ferdi hakkında mümkün olan, diğer ferdi hakkında da mümkündür. Eğer bu imkân doğmazsa ve bundan müstağni olursa, bu onun zâtı için gerekli olur. Varlık, varlıklar arasında ortak türsel bir tabiattır. Dolayısıyla onun gerekleri değişmez. Onun mümkünlerin mahiyetlerine zâit ve onların bir ilişeni olduğu ortaya çıktığına göre, zorunluda da böyle olması gerekir. Onunla yani "türsel tabiatının gerekleri farklılaşamaz, aksine bir ferdi hakkında mümkün olan diğerleri hakkında da mümkündür" sözüyle filozoflar, feleklerin heyûlasını ispat etmişlerdir. Burada, nesneler ayrılık ile varlıklarını sürdüremeyeceklerinden dolayı, birleşme ve ayrışmanın adem-i kabulü gerekir.

Bu yaklaşım tartışılabilir. Eğer onların, cismî suretten muratları, söz konusu bağ veya form ya da uzantılar ise, adem-i kabûlü onaylayabiliriz. Ancak kâbil onun yeri neden olmasın? Eğer bundan bütünü amaçlanıyorsa bu da cisim olur. Eğer bitişme (ittisal) gibi ondan bir şey itibarı açısından bir mahal olursa, adem-i kabulünü onaylamayız. Zira bu, birleşme bağlamında mahal olur. Söz konusu toplamı kabul etmemek anlayışla karşılanabilir. Zira mecmu, nesne ve sıfatın toplamıdır. Kendisinde o niteliğin karşıtı bulunduğunda o şey ortadan kalkar. Ancak kabil, cismin kendisi olan mahal sahibi neden olmasın? Sözgelimi yazma ile birlikte anılan Zeyd'in, yazmamakla birlikte düşünülmesi, onun bütünlüğünü oluşturmaz. Ancak bundan, Zeyd'in yazmama eylemine müsait olmayacağı anlamı çıkmaz.

DÖRDÜNCÜ FASIL

## Türevî Form

Türün izlerinin başlangıcı olan hal cevherine, türevî form denir. Bunu ispat edenler şu delillere dayanmışlardır:

Cisimlerin arazları kabul şekilleri birbirinden farklıdır. Bu gerçekleştiğinde cevherlik şeklinde bir başka anlamda ihtilaf etmeleri gerekir. Zira onların bir kısmı sıcak, bazıları soğuk, diğerleri kuru ve başkaları da yaş olabilir. Bunların bir bölümü, diğerlerinin kabul ettikleri nitelikleri benimsemeyebilir. Nitekim yer, göğün sıfatlarını, gök de yerin niteliklerini kabul etmez.

Aksi takdirde başka bir ayrışmaya ihtiyaç duyar. Bunun müşterek cismin formu olmadığı belirgindir.

Bu anlayışa, "Formun ayrılığı, bir başka surete bağlıdır. Bu zincirleme devam edip gider" denilerek itiraz edilebilir.

Ayrılık, belirgin geçmiş formlardaki ayrılık nedeniyledir. Bu ise havanın formu onu suyun formuna kabiliyetli kılar veya tam tersi olur şeklindeki anlayışta olduğu gibi eklenti olan formların kabulüne bağlıdır. "Feleklerin ihtilafı, mahiyetlerindeki maddelerden dolayıdır" şeklinde bir görüş ileri sürülürse, buna cevaben deriz ki: Bu, keyfiyette olduğu gibi neden olmasın? Bu durumda türsel bir forma ihtiyaç duyulmaz.

Çünkü geçmiş keyfiyetler bir cisim için gelecek yani eklenecek keyfiyetlerin kabulü olarak sayılır. Bu durumda türevî forma gereksinim olmaz. Sözgelimi hararet ve incelik; itidal, şeffaflık ve narinlik gibi havaya ait niteliklerin oluşmasını gerekli kılar. Bu nedenle su, hararet ve letafetliği ile havaya (gaz) dönüşebilir. Eğer hararet ve letafet artarsa, soğukluk ve yoğunluk baskın geleceği için bunun tam aksi olur. Böylece bir başka şeye ihtiyaç duymamış olur.



İKİNCİ SAYFA

## Ruhânî Cevherler

Burada birkaç bölüm vardır.

BİRİNCİ FASIL

## İnsan Nefsinin Hakikatı

İnsan nefsinden kasıt, Ene'dir (benlik). Bu ya cisim olur ya cisimde bir hal olan insanilik olur ya da bunların hiç birisi olmaz.

Eğer insan cisim olarak kabul edilirse ki, kelâmcıların büyük çoğunluğu bu şekilde düşünmektedir, belirli bir beden (heykel) olur. Bu zayıf bir görüştür. Zira insan doğumundan ölümüne kadar kalıcıdır. Beden ise, içten ve dıştan sürekli değişim ve dönüşüm içindedir.

İnsan nefsi dâhilidir. Bu konuda on görüş vardır:

**Birincisi:** Plutarkhos'a (ö.46-120?) göre insan nefsi geçişken bir ateştir. Zira ateşin özelliği, işrak (aydınlatma) ve harekettir. Nefsin karakteri ise, idrak ve harekettir. İdrak de bir işraktir.

Tabiplerin, "bedeni yöneten doğal hararettir" sözü bu anlayışı desteklemektedir.

**İkincisi:** Diogenes'e (ö. 324 MÖ.) göre insan nefsi, havadır. Çünkü o latif ve en küçük yerlere bile nüfuz edebilen, çeşitli şekiller alabilen bir yapıdadır. İçinde bulunduğu cismi, üflenmiş bir tulum gibi harekete geçirir. Nefis de böyledir. O nedenle insan nefsi havadır.

**Üçüncüsü:** Miletli Tales'e (ö.640-550 MÖ.) göre insan nefsi sudur. Zira su gelişme ve büyüme aracıdır. Nefis de öyledir.

Bunların hepsi, ikinci şekilde iki gerektiriciye ihtiyaç duyduklarından dolayı zayıf görüşlerdir. Zira onların, "Hava, en dar deliklere bile girecek kadar latif ve nüfuz sahibidir. Nefis de böyledir" demeleri, ikinci şekil olmaktadır.

**Dördüncüsü:** Empedokles'e (ö. 490-430 MÖ.) göre insan nefsi, kan, sevda, safra ve balgamdan oluşan dört unsur ile muhabbet ve galebeden oluşmaktadır.

**Beşincisi:** Bir kısım tabiatçılara göre insan nefsi, kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan dört unsurdur (ahlât-ı erba'a). Zira insan nefsinin hususi keyfiyeti olan sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk ile kemiyetinin devamı, hayatın deveranı ile gerçekleşir.

Bu görüş zayıftır. Zira dolaşım, yakîn ifade etmez.

**Altıncısı:** En yüce unsur olan kandır.

**Yedincisi:** İnsan nefsi, organlarda dolaşan ve zâtları itibarıyla canlı ve latif olan cisimlerdir. Ahlât ise onlarda ayrışma, değişme etkisi yapmaz. Latiflik ve diriliğin devam etmesi ise hayattır. Bunların onlardan ayrılması ise, ölüm olur.

**Sekizincisi:** Kalbin sol boşluğunda oluşan latif cisimleridir. O, damarlar aracılığıyla tüm bedene yayılır.

**Dokuzuncusu:** İnsan nefsi beyinde oluşan ve duygu gücü ile hareketi kabulünü oluşturan ruhlardır. Damarlara nüfuz ederek tüm bedene yayılır.

**Onuncusu:** İnsan nefsi hayatın başlangıcından sonuna kadarki süreçte var olan asli parçalardır. Bu, Nazzâm (ö. 231/845) gibi ileri gelen kelâm âlimlerinin görüşüdür.

İnsan nefsinin cismani olduğunu ileri sürenlere gelince:

**Birincisi:** Tabiplerin çoğunluğunun benimsediği onun mizaç olduğudur.

**İkincisi:** Hayatın bir sıfatıdır.

**Üçüncüsü:** Belirli hatlara sahip heykel gibi bir şekildir.

**Dördüncüsü:** Ahlât olan ana unsurlar ile uyumlu olandır.

İnsan nefsi eğer cisim veya cismani olmazsa, bu durumda mütehayyiz (yer tutan) olur. Bu İbn Ravendî'nin görüşüdür. Ona göre insan nefsi kalpte bulunan bölünemeyen parçadır (cüz'ü lâ yetecezzâ). İnsan nefsi gayr-i mütehayyiz de olabilir. Bu ise filozofların çoğunluğunun tercih ettiği bir görüştür. Bunu ayrıca Mu'tezilî bilgin Muammer ile Şîi-İmamiyye, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râğıb el-Isfehânî de (ö. 502/1108) benimsemiştir.

Onlar görüşlerini şu şekillerde ispatlamaya çalışmışlardır:

**Birincisi:** İnsan, riyazet ve bedensel hazlardan yüz çevirmekle, mekân ve zaman olarak gaipten bilgiler verebilecek duruma gelir. Böylece fiziki güçle yapması mümkün olmayan ancak hayal ile ulaşabileceği olağanüstü fiiller konusunda desteklenir. Bu durum onun soyut varlık olduğunun kanıtıdır. Zira cisim ve cismani olan terbiye ile zayıflar. Kendisine özgü konumu itibarıyla, önündekini idrak eder. Kendi konumuna uygun düşen vaziyetleri de gerçekleştirir.

"Nefsin latif nurani bir cisim olması ve böylece gıdaya gereksinim duymaması neden mümkün olmasın. Bu durumda nefsin yiyecek ve içecekten uzak durması onu zayıflatmayacağı gibi gıda onu pekiştirir" şeklindeki bir görüşe karşı deriz ki: O nefis için gaibin idrak edileceği bir konum düşünemiyoruz. Zira cismani olmakla birlikte müşterek his, gayba ait formları nefisten alır ve böylece müşahede oluşur.

Nefsin özel bir konum sahibi olması bununla da gaybi formları, ruhani ve meleklerden alması neden mümkün olmasın? Bu görüşteki nefsin özel bir ko-

numa sahip olabileceği düşüncesine katılmıyoruz. Bu bir ayrıcalık oluşturmaz. Çünkü tabiattaki birçok cisim bu tür özelliklere sahip olabilir.

**İkincisi:** Biz külli anlamlar düşünebiliriz. Tasavvur, bir nesnenin anlamının akıldaki yansımasıdır. Eğer insan nefsi maddi olursa, zihinde tasarlanan bu olguların da kendisine özgü bir şekilde maddileşmesi gerekir. Bu ise mümkün değildir. Eğer böyle kabul edilecek olursa, küçüklük ile büyüklük şeklinde bir ayırım gerçekleşmez. Böylece de külli olmaz. Külli, hardale ve dağın farkedilip onaylanması gibi, küçük ve büyük şeklindeki farkların ayırt edilmesidir.

Bu yaklaşıma karşı gelinebilir. Çünkü tasavvur, zihinde bir oluşumun sağlanması demek değildir. Zira tasavvur, nefsin bir anlama ulaşması demektir. Eğer bu kabul edilecek olursa, tasarlananın kendisi bu mana olduğu için, arız olan konum ile birlikte olmaz ve ayrılıklar üzerine onay gerçekleşir.

**Üçüncüsü:** Akli kuvvet eğer cismani olursa, onun yerinin sürekli zihinde olması gerekir veya gerekmez. İki durum da yanlıştır. Zira eğer akledilecek olursa bu, o cismin orada suretini oluşturur veya ona mukarin olur. Bu durumda tasarlanan varlığın formu akıl sahibinin zihninde şekillenmesi gerekir. Buna göre iki durum ortaya çıkar. Çünkü eğer onun formunun zihinden şekillenmesi amacıyla akledilmiş olursa, bu gerçekleşmez. Aksi takdirde tek bir maddenin, zihinde oluşan formun yeri ile akleden güçte (kuvve-i âkile) hâsıl olan form şeklinde iki forma sahip olması gerekir.

"Oluşan iki formdan birisinin akliyye, diğerinin de maddiye olduğunu ve ikisinin de tek bir cisimde var olmasını kabul edemeyiz" diye bir görüş ileri sürülürse, bunun yanıtı, eğer mukareneti doğrultusunda akledilmiş olunursa, akletmenin sürekli olması gerekir şeklindedir.

İnsan nefsinin cisim olduğunu kabul edenler, bunu iki şekilde kanıtlama yoluna gitmişlerdir:

**Birincisi:** Cüz'iyatın ve külliyatın idrak yeri bedendir. Birincisi, akli bir zorunlulukla biliriz ki, ateşe dokunduğumuzda onun yakıcı olduğunu anlarız. İkincisi ise eğer parçada sıcaklık varsa, o nesnenin tümünde de sıcaklık olduğunu biliriz. Parçayı bütüne götüren idrak, her ikisi için de zorunludur. Zira tasdikin, tasavvura önceliği vardır. Bu nedenle bedenin parçalarını idrak etmek aynı zamanda onun tümünün de idraki anlamına gelmektedir.

"Biz nefsin cüz'iyatı bilmeyeceği şeklinde bir iddiada bulunmuyoruz. Aksine bizzat külliyatı bileceğini söylüyoruz. Cüz'iyat bedenin idrakinin aracılığıyla

bu idrake ulaşır diyoruz" şeklinde bir görüş ileri sürülürse, ona cevabımız şöyledir: Bu durumda insanın cüz'iyatı iki kere bilmesi gerekir. İki kere idrak ise aklen imkânsızdır.

**İkincisi:** Eğer nefis soyut olursa, onun bedendeki yetkinliği soyut tasavvur olur. Yöneliş ise soyut şekilde olacağı için yakınlık veya uzaklık şeklinde olması imkânsızdır. Tüm bedenler hareket ve sükûn şeklinde nefsin bütün tasarruflarına kabildir. Nefsin tüm bedene yönelik bu eylemi tektir.

Nefsin tüm bedende tasarrufa güç yetirmesi, kendi bedenindeki tasarrufu şeklinde olması gibi zorunlu olur ki, bu apaçık yanlıştır.

Konuyla ilgili görüş beyan eden önceki ve sonrakilerin değerlendirmeleri böyledir.

Bu konuda benim kalbime doğan iki kanıta göre insan nefsi, gayr-i mücerrettir.

Birincisi: Bir kimse, "Ben buradayım" dediğinde, onun orada olduğunu, kaldığını, oturduğunu ve yürüdüğünü herkes bilir. "Burada değilim" demek de aynı şekildedir.

"Eğer, bir yerde bulunduğunu tasarlamak, tasavvurun bedene olan aşırı derecedeki bağlantısı nedeniyle, neden mümkün olmasın?" şeklinde bir görüş ileri sürülürse, deriz ki: Tasavvurun beden ile ilişkisi, kendisinden tümüyle kopması anlamına gelmez. Aksi takdirde bu bütünlüğünü ve de zâtını idrak edemez olur. Zira o kimsenin burada olduğunu bilmek, aksi mümkün olmadığından açıktır. Yoksa bedihiyata yönelik hüküm yok olur.

**İkincisi:** Ateşin sıcaklığı, buzun soğukluğu, balın tatlılığı, miskin kokusu, yaranın acısı, sevişmenin zevki gibi bedenin idrakleri olduğu çok açıktır. Açık olarak biliriz ki, söz konusu bu zevk ve elemler, tasavvur ve hayal kurma ile oluşmaz. Aksine bunları bizzat yaşamak gerekir. Eğer bunlar beden için belirgin bir şekilde soyut olursa, nasıl olurda bedenin idraki, onun idrakinin kendisi olur. Zira peş peşe gelen idraklerden biri, diğer idrake engel olacaktır. Bu görüş ancak Forforius'un (Timbered Parfiri) düşüncesinin benimsenmesiyle mümkün olur. Ona göre nefis, bedenle bütünleşmiştir. Bu doğrultuda insan nefsinin soyut olmasının ispatı mümkün değildir. Bu ancak iki imkânsız durumun benimsenmesiyle gerçekleşir. Onlar ise, bedenin idrakten uzak olması ve soyutun bedenle ittihadıdır.

Söz konusu görüşlerin gerçekliği nefsin, vaz'î cevher olması, gıda ve parçalanmadan uzak olan cisimlerin oluşumunda etkili olan parça ve bütünleri algılamasıdır.

İnsan nefsi (ruh) hakkında doğrusu şudur: O latîf, nurânî, parça ve bütünü idrak eden, bedende olan ve orada tasarruf eden, dağılmaktan ve gelişmekten ve de gıdalanmaktan uzak kalan bir cevherdir. Bu cevher bedenin ölümünden sonra baki kalır ve kendisine uygun olan şeylerden zevk alır ve kendi mahiyetine aykırı olanlardan da acı çeker.

Konuyla ilgili görüşlerimiz bu şekildedir.

İKİNCİ FASIL

## Nefsin Halleri

Burada birkaç konu bulunmaktadır.

**Birincisi:** Aristo ve onun takipçilerine göre, insan nefsi hakikat ile birleşiktir. Zira o, şayet insanî nefis olmak bakımından hakikatin iştirakinden sonra mürekkep olsa da, mahiyet olarak farklıdır. Bu durumda da o, cisim olur.

Buna verilecek yanıt şudur: Onun beşeri nefis olması, zâti değil de sonradan bir durum halinde olması neden mümkün olmasın? İnsanın ve atın yürüyen ve yiyen varlık olması gibi dışarıdan mahiyete farklı iştiraklerin olması câizdir. Bu nedenle her mürekkebin, cisim olduğunu kabul edemeyiz. Zira arazların türleri, cisim olmamakla birlikte mürekkeptir. Mütekaddimîn (öncekiler) döneminden bazı kimseler ile Müteahhirînden (sonrakiler) Meşşâî felsefeye karşı yönelttiği önemli tenkitleriyle tanınan filozof ve tabip, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye (ö. 547/1152 [?]) göre nefsin mahiyeti farklıdır.

Nefsin mahiyetten farklı olduğu ile ilgili iffet ve fücuru, zekâ ve aptallığı delil olarak kullanmışlardır. Buna göre bu mizaç nedeniyle değildir. Zira bazı insanlar çok zeki oldukları halde, soğuk mizaç sahibi olabilir. Bazen de bunun tam aksi olabilir. Bunun ötesinde mizaçlar, aile, iklim ve çevre gibi harici etkenler olmaksızın da değişebilir. Zira o yaratılıştan gelen bir durum olabilir. Dağda yaşayan insanın durumu bunun gibidir. Onların yapısı, çevrenin etkisiyle sert mizaca sahip olan insanlar gibi bunun aksi de mümkündür. Bir anne ve babadan doğan iki çocuğun huyları birbirinden farklı olabiliyor. Yine aynı iklim şartlarını yaşayan insanların karakterleri de değişebilmektedir. Bu sonucun nefsin gereksinimleri ve ihtiyacın farklılıklarının, gerekilenlerin (melzum) değişik olmasına delil olacağı bilinmektedir.

**İkincisi:** Eflatun ve Sokrat gibi ilk dönem bazı âlimlere göre insani nefis, kadimdir. Aristo ve onun takipçilerine göre ise, beşeri nefis, hâdistir.

Birinci gurup, görüşlerini ispatlamak amacıyla şu delilleri ileri sürmüşlerdir: Eğer hâdis olursa, maddi olmuş olur. Zira her hâdis maddeden oluşmuştur. Mümkün varlığın mevcut olabilmesi için de bir yere ihtiyaç duyar. Bu da madde olur. Ancak nefis maddi olmadığı için de kadim olmuş olur. Hâdisin maddeden olması ise doğru bir görüş değildir. Bunun cevabı, hâdisin gerekmediği şeklinde, daha önce geçti.

Aristo'ya göre ise, eğer beşeri nefis kadim olursa, bu ya tek olur ya da çok olur. Eğer tek olursa, bedenlere bağlantısı olduğunda eğer yine tek olarak kalırsa, o zaman onun tek başına elde ettiği bilgiyi, diğerlerinin de kazanması, bilmediklerini de başkalarının bilmemesi gerekir. Eğer tek kalmazsa, bu durum artar gider. Bu ise muhaldir. Zira arttıktan sonra oluşan iki nefis, eğer bundan önce iki olarak oluşmuşsa, tek kalmaz. Aksi takdirde ikisi de şimdi olmuş olur. Önceden var olan nefis daha sonra fani olur ve böylece kadim olmamış olur.

Eğer beşeri nefis çok olursa, bunun için imtiyaz gerekir. Bu ise mahiyet ve mahiyetin gereklerinden de değildir. Zira bunlar mahiyet ile birleşiktir. Eğer tamamen mahiyet ile birleşmemişse, bunun için de her türden iki tane şahıs olması için bu gerekli olur. Bu arazlarla da olamaz. Zira arazların farklılığı madde olmayan, bedenden önce var olan maddelerin değişmesi anında vuku bulur. Bu durumda ayrılıklar arazlarla da gerçekleşmez.

Bu görüşün cevabı şudur: İnsan nefsinin mahiyet ile birleştiğini ve tek bir türde iki şahsın bulunmasının zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz. Nefsin, tenâsüh yoluyla bedenle sürekli bir birlikteliği neden söz konusu olmasın? Böylece de ihtilaf arazlarda olmuş olur.

**Üçüncüsü:** Nefsin (ruh) hâdis olduğunu söyleyenlerin, onun bedenin ölümünden sonra baki olduğunda da ittifak etmişlerdir.

Nefsin baki olduğunu ileri sürenlere göre nefis, ya yalındır veya birleşiktir. Eğer basit olursa, bozulmaması gerekir. Aksi takdirde onda bitkisel bir kuvvet kabul etmek lazımdır. Bozulma olursa bu onun birleşik olduğunu gösterir.

Buradaki kuvvetten amaç, tam istidattır. Mahiyet için lazım olan bir imkân değildir. Aksi takdirde her mümkün, birleşik olur. Eğer mürekkep ise, bozulmayacağı için zorunlu olarak basit boyuta varır. Bu ise soyuttur. Çünkü soyutun parçası akledilen ve akleden olur. Bunun anlamı ise, nefistir. Buna göre yalın cevher, yok olmaz.

Bu, nefsi (ruh) kadim olarak gören filozofların görüşlerinin özetidir.

Bu yaklaşımı tartışmaya açmak gerekmektedir. Şöyle ki: Tam istidat, failin varlığı ve engellerin ortadan kalkması türü başka şartlar ile birlikte mümkün statüye kavuşmuştur. Bunu gerçekliği ise, terkibi kabul etmemesidir. Biz her soyutun akıllı olduğunu düşünmüyoruz. Zira soyut, onunla birlikte bir başka şey düşünebilendir. Eğer onunla bir başka şey düşünülürse, mücerret formun onunla birlikte değerlendirilmesi gerekir. Zira soyut bir şeyin suretinin zihinde birlikteliği hariçte mümkündür. Hariçte düşünme imkânı olunca da, bu ilim olur. Çünkü ilim, bir nesnenin soyut formunun zihinde oluşmasıdır. Bu durumda söz konusu bu soyut nesne, akleden ve akledilendir.

Eğer insan nefsinin sonsuz olduğunu kabul edecek olsak, nefsin baki olduğunu ispattan amacın, onun mutluluğu ve sıkıntıları olduğunu onaylarız. Bu durumda, diğer parçanın nefsin olgunluğunun bekâsı için bir şart olması nedeniyle, amaç gerçekleşmemiş olur.

Bu kanıtlama şekli, nefsin hâdis olmamasını gerekli kılar. Bu ise filozofların düşünce sistemlerine aykırıdır. Bu delil başka sonuçlara götürür.

Nefis, eğer bozulup dağılmaya müsaitse, fesadıyla birlikte bâkî olur. Zira buna yetenekli olma hali, onun kabul edilen ile birlikte bâkî olmasını zorunlu kılar. Bu ise mümkün değildir. Aksi takdirde ona bozulma kabul edebilecek madde gibi bir şey lazım gelir. Bu da zincirleme devam edip gider. Bu da nefis olur.

Bu yaklaşım tartışılmaya müsaittir. Zira kabul edilen eğer varlıksal ise, kabul edenle birlikte baki olması gerekir. Ancak eğer ademî ise, bu gerçekleşmez. Bu durumda bakinin de bozulması belirgin olur.

**Dördüncüsü:** Filozoflar ve semavî din mensupları, tenâsühün gerçek olmadığı konusunda aynı kanaate sahiptirler.

Tenâsühü ileri sürenler dört kesimdir.

**Birincisi:** İnsanî nefsi insani, bedenle bağlantılı görenler.

**İkincisi:** Nefis, insanın dışında hayvan bedenine intikal eder.

**Üçüncüsü:** Nefis, bitkilerde bulunur.

**Dördüncüsü:** Nefis, cansız varlıklarda yer alır. Bu insana intikal ederse, "nesh", hayvana intikal ederse "mesh", bitkilerde "fesh", cansızlarda ise "rash" olur.

Tenâsühün imkânsızlığı iki şekilde incelenmiştir.

**Birincisi:** Eğer nefis, bir başka bedenle ilişkili olursa, içinde bulunduğu önceki bedenin tüm hallerini hatırlaması gerekir. Zira ilmin mahalli olan nefis, bakidir.

Tüm bedenlerin önceki hayatlarında olan şeylerin bilinmesi, taalluk şartına bağlı olması neden mümkün olmasın? şeklindeki bir soruya şöyle cevap verilir: Mümkün değildir çünkü, kendisine ait halleri günlerce yıllarca hatırlamayabiliyor. Ancak hiç hatırlanmaması da mümkün değildir.

**İkincisi:** Hudûs, hâdis olduğu için var olmak amacıyla kadim bir illete dayanır. O illet de hâdis olma şartı nedeniyle taallukunun kabul amacıyla sağlıklı bir bedene muhtaç olur. Çünkü nefis var olmak için sonradan olanlara dayanırsa, bu durum zincirleme sürekliliği gerektirir. Onun hâdis olması da hâdislik şartına bağlıdır. Aksi takdirde hâdis değil, kadim olmuş olur. Bedenin hâdis olması kadim olan başlangıçtan nefsin ortaya çıkması için onun illeti olur. Eğer bir başka nefis tenâsüh yoluyla ona bağlı olursa, iki nefis bir bedende buluşur. Bu ise, onlardan her birisinin kendisini iki değil de bir tek olarak görmesi nedeniyle, tenâsüh aklen imkânsızdır.

Bu yaklaşıma şöyle itiraz edilebilir: Şartların bedene özgü olmasını kabul etmeyiz. Eğer bedenin şart oluşunu kabul edecek olursak, tenâsüh olan nefisin buna bağlı olması neden mümkün olmasın? Bu da öteki nefsin hudûsuna engel olmaz mı? Bu ancak, nefsin hâdis olmasıyla kabul edilebilir.

Nefsin hâdis bir varlık olması, tenâsüh inancının bozuk olmasıyla bağlantılıdır. Bu durumda kısır döngü gerekir.

Filozoflar tenâsüh konusunda şu delilleri ileri sürdüler: Geçmişteki dönemler sınırsızdır. Geçmişteki bedenler de gayr-ı mütenâhidir. Bunlardan ayrılan nefisler şimdi bâkîdir. Bunlara bozukluk konduğunda bu sınırlı olur. Zira her sayı, ya tektir veya çifttir. Her tek ve çift sayı sınırlıdır. Bu durumda nefislerin sayısı da sınırlı olur. Nefislerin sayısı sınırlı olduğunda, bedenlerin sayısı sınırsız olur. Nefisler bedenlere taksim edilecek olursa, bedenler, sayısı tek bir nefse ulaşır. Bu durumda tenâsüh zorunlu olur.

Bunun cevabı şudur: Dönemler ve geçmişteki bedenlerin sonsuz olduğunu kabul edemeyiz. Zira yukarılarda nefsin baki olduğu konusu işlendi. Yine her sayının tek veya çift olduğu düşüncesini benimsemiyoruz. Zira sınırlı sayılar böyledir. Konuyla ilgili bilgiler yukarıda ele alınmıştır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Göksel ve Yersel Ruhânîler

Bu konuda âlimler farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Filozoflara göre ruhaniler soyut varlıklardır. Onların felekî olanlarını akıllar ve nefisler, yersel olanlarını ise yetkin tabiat olarak isimlendirmişlerdir.

Kelâmcılar ise ruhaniyatı, farklı şekillere girebilme gücüne sahip latif cisimler şeklinde nitelendirmişlerdir. Ruhaniyat göksel olunca melekler, yere ait olunca da, eğer zararsız ise cin olarak adlandırılır. Zararlı olanlar ise şeytan olarak isimlendirilir.

Filozoflar ve ilk dönem Mu'tezile âlimleri buna karşı çıkmışlardır. Onlara göre, eğer ruhaniyat, hava statüsünde latif varlıklar olursa, bir eylem gerçekleştirme konusunda herhangi bir gücü olmamalı. En küçük bir nedenle de oluşumlarının bozulması gerekir. Eğer yoğun olursa, onları görmemiz gerekir. Aksi takdirde önümüzde yüksek dağların olması ve onları da görmememiz mümkün olmalıdır.

Bu yaklaşım eleştirilebilir. Zira latiflikten kasıt kıvamındaki incelik değil de renksizlik olabilir. Filozoflar onun soyut olduğu ile ilgili şu delilleri ileri sürmüşlerdir: Birden ancak birin ortaya çıkacağı açıktır. Allah Teâlâ mutlak birdir. O'nun zâtına zait sıfatları yoktur. Çeşitli yönleri de olmadığından dolayı onun illetleneni (malul) tektir. Bu ise ancak araz olur. Zira araz, cevherle vardır. Cevher onun nedenlenmişi (ma'lûl) olduğu için ondan sonradır ve ancak bu şekilde cevher olur. Cevherin bir yere sahip olması uygun bulunmaz.

Aksi takdirde cevher heyûlâ ve suretle birleşik olmuş olur. Heyûlâ ve suret eğer Vâcibü'l-vücûd'dan meydana çıkarsa, bu durumda ondan birden fazla varlık ortaya çıkar. Eğer ondan Heyûlâ ve ondan da suret oluşursa bu durumda Heyûlânın hem yapan hem de kâbil (olabilen) olması gerekir. Eğer vacipten suret ondan da Heyûlâ sadır olursa, bu durumda suret, zâtında Heyûlâya ihtiyaç duymaz. Heyûlâda da bir suret meydana gelmez. Önce olanın, suret olması da doğru değildir. Bu soyut fiili cisimler aracılığıyla gerçekleşmez. Zira cisimler, onun eyleminden sonradır.

Çünkü birinci nedenli suret olsa, suret maddenin nedeni olur. Böylece suret yapan olmakta maddeden müstağni olur. İşinde maddeden müstağni olan her nesne, zâtında maddeden müstağni olur. Böylece suret, suret olmaz. Bu ise bir çelişkidir. İlk ma'lûl olan mücerret cevher olup, nefis değildir. Bu da salt akıl olur. Bu durumda onun nedenlilerinin çokluğu sebebiyle çokluk gerekir. Aksi takdirde her ikiden her biri diğeri için illet olur. Zira birden bir sadır olacak olsaydı, bu birden bir başka bir oluşurdu. Bu durumda ancak biri diğerinin illeti olacak şekilde bir zorunluluk doğardı. Bu ise doğru değildir.

Buna göre cevherin işlerinin cisimler vasıtasıyla olması doğru değildir. Çünkü birinci nedenlinin bütün cisimlerin nedeni olması gerekir. Bütün cisimlerin nedeninin neden olması cisimler vasıtasıyla olmaz. Birinci nedenli nefis değil, halis akıldır.

Çokluk ise mahiyet, imkân ve vücuttan oluşmaktadır.

Mümkün olması nedeniyle ondan felek-i aksânın (en yüksek felek) heyûlâsı meydana gelir. Heyûlânın aracılığıyla feleğin formu ve onun varlığıyla da ikinci akıl oluşur. Onun mahiyeti yönüyle de en yüksek feleğin kendisi oluşur. Ardından bu düzen doğrultusunda felek aklı, nefsin her biri ve en aşağı felek aklı olan fa'ala kadar uzanan akıl meydana gelir. Ondan da kevn ve fesat âleminin heyûlâsı meydana gelir. Ondan da heyûlâ kabiliyetinin aracılığı ile suret oluşur.

Bazı kimseler, aklın varlığının zorunluluğunu başka bir açıdan diğer bir şeyle oluşturdular. Başka birileri de onun zâtıyla bilineceğini, Vâcibin de iki diğer şeyle anlaşılacağını söylediler. Bu görüşün zayıf olduğu ortadadır. Zira biz, onların, "Birden ancak tek bir şey meydana gelir" şeklindeki tezlerinin tutarsız olduğunu yukarıda açıkladık.

Bu kabul edilecek olsa bile, Allah'ın sıfatları olmadığını kabul etmek imkânsızdır. Bunu da kabul edecek olsak bile, bir şeyin olabilen ve yapan olmasının imkânsızlığını kabul etmeyiz. Yine de bu bile kabul edilse de, heyûlânın tek olduğu ve onun mahiyet, imkân ve vücudu bulunduğunu onaylayamayız.

Eğer bu kabul edilecek olsa bile, heyûlânın Vâcibü'l-Vücûd'dan, suretin de, heyûlânın kabiliyeti (varlığı) aracılığıyla ondan meydana gelmesi neden mümkün olmasın? Bu durumda heyûlânın kabiliyet ve failiyet konumunda olması gerekmez mi? Bu kabul edilecek olsa bile bu durum faal akla ulaşmaz ve onu da aşmaz.

Kelâm âlimleri Allah'ın dışında bir mücerred varlığı kabul etmekteki çekincelerini şöyle kanıtlamaya çalıştılar:

Allah'ın dışında soyut bir varlık kabul edecek olursak, bu soyutluk bakımından Allah'ın zâtına denk bir olguyu benimsemek anlamına gelir. Eğer iki zât bir şeyde birleşecek olursa, mahiyetin tamamlanması konusunda Allah'ın mümkün statüde eşit olması gerekir. Eğer iki zât arasında ayrılık söz konusu olursa, soyutluk o ikisinin de niteliği olur. Böylece de nedenlenmiş (ma'lûl) olur. Bu durumda ise tek bir ma'lûlun iki müstakil illet ile illetlenmesi (nedenlenmesi) gerekir. Bu ise batıldır.

Birisi şöyle diyebilir: Tecerrüdün (soyutlanmak) illete gereksinimi olduğunu düşünmüyoruz. Zira o yoklukla alakalıdır. Bu kabul edilebilecek olsa bile, ancak burada iki nedenin tek bir nedenlenmişte tür ile değil de şahıs ile ortaya çıkması, işi aklen mümkün olamaz hale getirmektedir. Zira burada tecerrüt, tür olarak tektir. Böylece müştereklik oluşmuş olur. Şahsi bir teklik söz konusu olmadığı için muhal olması gerekmez.

Bu amacı ilzam yoluyla şu şekilde delillendirmemiz mümkündür: Yaratılmış varlıklardan bir şeyin soyut olması düşünülemez. Zira o, varlığa neden olabilecek bir konumda olabilir de olmayabilir de. Eğer bir varlığın oluşumunu sağlarsa, bu durum yokluğu oluşturmaz. Zira onun yokluğu, varlığa gayr-i kabil olmasını gerekli kılar. Zira bu durumda onun varlığı, hâdis olmasını gerektirir. Ancak hâdislik mücerret varlık içindir. Çünkü filozofların anlayışlarına göre mücerredin oluşumu soyut olmayacağı için, zâtından ötürü aklen mümkün değildir. Zira onlara göre sonradan olan her nesne maddidir.

Konuyla ilgili anlatmak istediklerimiz bunlardan ibarettir.

Bu ilimle ilgilenenler ve bu ilmin aşamalarını takip edenler, sağlıklı bir akıl ve istikametli bir yaratılışa sahip olanlar, bu çalışmalarımızdaki emeğin farkındadırlar. Konuları ele alış biçimi ve ortaya konulan delillerin özgünlüğünün ne kadar yararlı ve ikna edici olduğunun bilincindedirler. Umudumuz, bu çalışmamızın makbul ve Allah'ın rızasına uygun olması, Allah'ın da bizden, yoldaşlarımızdan ve tüm Müslümanlardan razı olmasıdır.




İKİNCİ MAKSAD

## Temel Konular

Burada on dokuz sayfa bulunmaktadır.



BİRİNCİ SAYFA

### Anahatlarıyla Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları, vücut, hayat ve kudret gibi ya hakikidir veya vücub, kıdem ve halk gibi izafidir ya da zengin ve yer tutmama gibi ademîdir (yokluksal). Vücudiyât ikram sıfatları olarak adlandırılır. Ademiyât ise celal sıfatları olarak tanımlanır. Nitekim "Allah celal ve ikram sahibidir" (er-Rahmân 55/27) ayeti bunları açıklamaktadır.

Bilginler hakiki sıfatlar ile izâfi olup da zorunlu olanlar hakkında farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Filozoflara göre sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtının aynısıdır. Allah'ın ilim olmaksızın âlim, kudret olmaksızın kâdir, hayat olmaksızın diri olduğunu ileri süren bazı Mu'tezilî bilginler de filozoflarla benzer düşünmektedir. Bunlara göre de Allah zâtında bu niteliklere sahiptir.

Eş'arî (ö. 324/936) ve benzeri kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ise, Allah'ın sıfatları, O'nun zâtından başkadır. Nitekim Eş'arî ve takipçilerine göre sıfatlar, zâtın aynısı da değildir zâttan bağımsız başka bir şey de değildir.

Filozoflar görüşlerini şu delillere dayandırmışlardır:

**Birincisi:** Eğer Allah'ın zâtına zâit (artık) sıfatları olur ve bunlar da yetkinlik ifade etmeyen nitelikler olursa, zâtın da bununla vasıflanması gerekir. Bu durumda Allah'ın bunlardan soyutlanması icap eder. Eğer bu sıfatlar yetkinlik ifade ederse, Allah Teâlâ zâtıyla bu yetkinliklerden yetersiz olduğu için harici bir olguyla bu yetkinliği kazanmış olur. Yani zâtında eksik, başka bir şeyle de yetkin olmuş olur.

Bu görüşün yanıtı şudur: Eğer yetkinlik sıfatı zâttan doğarsa, bu zâtın kemalinin ileri derecede olduğunu gösterir. Eksiklik ise, ayrılık ve bölünme söz konusu olduğunda geçerlidir.

**İkincisi:** Eğer Allah Teâlâ'nın artık (zâit) nitelikleri olursa zât, onu var kılan ve onunla birlikte iş yapan olur. Bu ise aklen imkânsızdır.

Bunun cevabı şudur: İkinci şıkkın mümkün olmadığı açıktır. Vücud (varlık) ile ilgili görüşleri doğrultusunda vücub (zorunluluk) ve taayyün (özdeşlik) konularında onların yaklaşımları ele alınmıştı.

Doğru olan yaklaşım, sıfatların Allah'ın zâtına artık (zâit) olduğudur. Şöyle ki:

**Birincisi:** Bu sıfatların sözlük açısından ve akli olarak anlamları bilinmektedir. Eğer bunlar Allah'ın zâtına nispet edilmezse, bu bir noksanlık olur. Zira bunlar yetkinlik nitelikleridir. Onların eksikliği zât için noksanlık olur. Eğer bu sıfatlar mevcutsa, zorunlu olarak zâta artık bir konumda olması gerekir. Çünkü bu nitelikler kendi başlarına var olamazlar.

**İkincisi:** Bu sıfatlardan murat akledilebilen manalar ise bu kesinlikle artık olur. Eğer bundan amaç bu anlamlar değil de zâtın kendisi olursa, Allah'ın ismiyle birlikte bu manaların lafızları, Allah'ın zâtına eşdeğer adlar ortaya çıkar. Bu durumda Allah lafzı ile ilim, vücub gibi terimler arasında bir anlam ayırımı söz konusu olamaz. Bu nedenle de bu manaların yok olması gerekir.

**Üçüncüsü:** Sözgelimi ilim, Allah'ın mahiyetinin aynısı olursa, O'nun ilminin idrak veya bir başka şey gibi makul ve belirgin bir anlam kazanması mümkündür.

Eğer mahiyetin aynı olması mümkün olmazsa, cevher veya araz olur. Zira onunla beraber soyutluk Vâcibin gerçekliğinde değerlendirilecek olursa, söz konusu Vâcib, mürekkep (karışım) olmuş olur. Aksi takdirde vacip, birden çok olur ve bizim her birimize de uygun hale gelir. Eğer mahiyetin dışında olursa, orada idrakin meydana gelmesi kaçınılmazdır veya mümkün olur.

Eğer sıfat mahiyetten başka olmazsa, Allah'ın ilmi, O'nun için mümkün olmaz. Zira idraksiz ilmin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu durumda bu, adlandırılan olmaksızın (müsemmâ) adlandırma (isim) olur. Bu doğrultuda ilim, Allah'ta olursa, karışım söz konusu olacağından dolayı bu, dâhili olarak gerçekleşmez. Buna göre sıfat Vâcib varlığın mahiyetine artık (zâid) olmalıdır.

Bu sonuca göre onların sıfatlar hakkındaki düşüncelerinin her şekilde yanlışlanması gerekir.

Biz bu konuda şunu diyoruz: İdrak, bir bilgidir veya değildir. Bu konuda doğru olan, idrakin ilim olmasıdır.

Bizim yoldaşlarımız (Mâtürîdîler) bunu şöyle delillendirdiler: İlim eğer Allah'ın mahiyetinin aynısı olursa, size göre ilmin de vücudun aynısı olması gerekir. Bu ise olanaksızdır. Zira ilim, kendisiyle varlıkların idrak edilmesidir. Oysaki vücut, böyle değildir. Vücub ve diğer sıfatlar da böyle açıklanmıştı. Doğru olan da budur.

Eş'arîlere göre ise sıfatın mahiyetin aynısı olmasının mümkün olmayacağı bilindiğinde, onlara göre Allah'ın dışında bir varlığın kadim olması düşünülemez. Zira Eş'arîler, Allah'ın sıfatlarının zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu kabul etmektedirler. Onlar, bu başkalığı bu öğretilerine uygun bir şekilde açıklamaktadırlar.

Eş'arîlerin sıfatların zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğu konusunda iki yaklaşımları bulunmaktadır.

**Birincisi:** Bunların her birisinin diğerinden, zaman ve yer, varlık ve yokluk bakımından ayrılması mümkündür.

**İkincisi:** Bunların ikisi de zât olup, biri diğerinin yerini tutmaz.

Bir kısım kelâmcılara göre bu ikisinin her birinin diğerinin aynısı veya gayrısı olması düşünülemez. Bu görüş cahillik göstergesidir. Zira her iki durum bir varsayımdır. Eğer bunların her birisine yüklenen kavram, diğerinin mefhumunun aynısı ise, biri diğerinin aynısı olur. Aksi takdirde başkası olur.

Bu gerçekçi bir yaklaşımdır. Gayr manasıyla ile ilgili tartışma, kavramsaldır. Zira Allah'ın sıfatlarının, zâtından başka müstakil varlıklar olmadığı ile ilgili herhangi bir tartışma yoktur. Eş'arîler sıfatların Allah'ın zâtından başka olduğu düşüncesindedirler. Bu doğrultuda anlam açısından herhangi bir farklılık söz konusu değildir.

Bu doğrultuda şunu söyleyebiliriz:

Kelâm âlimlerinin bir kısmına göre Allah'ın sıfatları yedi veya sekizdir. Bunlar, Hayat, Kudret, İrade, İlim, Sem', Basar ve Kelâmdır. Buna Bekâ'yı da eklersek sekiz olur. Diğerleri ise izafi veya selbidir.

Bazıları vücudu mahiyetin aynı olarak tanımladı. Diğer sıfatların bir kısmını da ona yönelik olarak kabul ettiler. Geri kalanları ise izafi ve selbi statüsünde değerlendirdiler. Muhabbeti, sevap verme iradesi ve rahmet olarak tanımlayarak, bunu da kullarına nimet vermek şeklinde yorumladılar.

Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre muhabbet, nimet verme iradesidir. Rıza ise müminlere ikram etme iradesi ve onları hep desteklemedir. Rızanın, itiraz ve kızgınlığı terk etmek anlamında olduğu da ileri sürülmüştür. Buna göre gazap, isyan edenlerden intikam alma iradesi, cezalandırma, azap verme ve düşmanlık beslemedir.

İhanet iradesi ise, huzurdan kovmak ve azap vermektir.

Eş'arî'ye göre Allah'ın eli, kudretten başkadır. Vech (Allah'ın yüzü), varlığın ötesinde bir sıfattır. Yine Eş'arî, istiva'yı da bir başka sıfat olarak değerlendirdi.

Ebû İshak el-İsferâyinî (ö. 418/1027) istivayı, zorunlu olarak mekândan uzak bir sıfat olarak anlamıştır. Kadî Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) bunun yanında tat, temas ve koklamak idraki şeklinde üç nitelik daha nispet etmiştir. Ayrıca, hâl teorisini kabul edenler ilmin ötesinde âlimiyet, kudretin ötesinde kâdiriyet şeklinde tüm sıfatlara hâller nispet etmiştir.

Ebû Sehl es-Sa'lukî'ye (ö. 404/1013) göre her malum (bilinen) için bir ilim, her makdur (yaratılan) için de bir kudret vardır. Abdullah b. Said de Kıdem'in, bekânın ötesinde bir sıfat olduğunu ileri sürmüştür. Yine o, kerem, rahmet, rıza ve sahtı (kızgınlık), niteliklerini iradenin ötesinde olarak değerlendirmiştir.

Bu konuda söylenenler bu şekildedir: İlim, Sem', Basar ve İrade, birer gerçek sıfattırlar. Zira onlar ancak işitilen, görülen, arzulanan ve duyulanlara kıyas ile ortaya çıkarlar. Çünkü malum olmadan ilim, işitilen olmadan sem', görülen olmadan basar ve murat edilenler olmadan iradenin olması mümkün değildir.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldı ki müdrike, idrak gücü anlamında bir mana gerekmektedir. Yine idrak edilene yönelik bir taalluk için de bir güce gereksinim duymaktadır. Bu durum, gören kimsenin görme eylemini gerçekleştirmesi için görme gücüne muhtaç olması gibidir. Buna göre irade hakkında da kudret,

taalluk ve müteallik güç halinde üç işlem gerekmektedir. Bir kısım kimselerin zihninden bunların her birisinin geçip de bu sıfatların ondan ibaret olduğu düşüncesi oluşması mümkündür.

Söz konusu kesimin ilk görüşe yönelerek, sıfatların gerçekliğini benimsemeleri umulmaktadır. Konuyla ilgili gerçeğin ilim ve irade kuvveti olduğunu bilmiş oldun. Doğrusu son ikincilerdir. Üçüncüsü ise araştırmaya daha yakındır. Bu nedenle müteahhirin dönemi muhakkiklerin (kelâm âlimleri) büyük çoğunluğu ikinciye yönelmişlerdir. Böylece bu sıfatların nispete (izafet) yönelik olduğu anlaşılmıştır. Ardından bilme, duyma ve görme gücünün tek olduğu, sıfatlardaki ayrılığın ise onların taalluk ettiklerinin değişik olmasından kaynaklandığı anlaşılmış oldu.



HÂTİME

## Sıfatların Türleri

İlahî sıfatlar iki türlüdür. Mevcud, Vacip, Müessir, Âlim, Gani, maddi ve cismani olmama gibi bir kısmını akıl zorunlu olarak Allah'a nispet eder.

İkinci kısım ise, Allah'ın Mütekellim (konuşan) ve Mer'î (görülen) olması gibi aklın zorunlu olmadan Allah'a nispet ettiği sıfatlardır.



Böylece doğru söz (Kur'an) ve aklın ileri düzeydeki yardımı ve de delilin gerçekleşmesiyle, Kur'an'ın konuyla ilgili verilerinin ancak te'vil ile anlaşılacağı bilinmiş oldu. Bu uygunluk elde edildiğinde amaca yönelik delil de yeterli olmuş oldu. Akıl bunun uygun görmesiyle birlikte akıllı kimse bunun imkânına ulaşacaktır. Zira ilk etapta akıl, bunu kabul etmeyebilir.

Yine Allah'tan gelen haşir (bedensel diriliş) ve hesap (sorgulama) gibi sadık haberler konusunda aklın tek başına yeterli olamayacağı da kavranılmış oldu.

İKİNCİ SAYFA

## Vacib Varlığın Akli İspatı

Bu, birkaç şekilde olmaktadır.

**Birincisi:** Mevcut varsa, vacip de vardır. Varlığın gerçekliği haktır. Aralarındaki bağlantıya gelince, bu varlık vacipse, amaç gerçekleşmiş olur. Eğer mümkünse, ona bir neden gerekir. Onun sebebi eğer vacip ise, sorun yoktur.

Eğer mümkün ise söz başa döner. Sebep sonuçta ya Vâcibe ulaşır veya devir (kısırdöngü) olur ya da zincirleme gider. Bu son ikincisi aklen mümkün olmaz. Bu konuyu daha önce inceledik.

Şöyle bir itiraz ileri sürülürse: Kısırdöngüyü kabul etmiyoruz. Mahiyetin bir illet olabileceğini ileri sürmeniz nedeniyle neden ikinci, birincinin mahiyetine, birinci de ikincinin mahiyetine bağlı olmasın?

Bunun cevabının daha önce devrin iptali ile ilgili bölümde geçtiğini söyleyebiliriz.

**İkincisi:** "Eğer hâdis varsa, onun için bir vacip gerekli olur" sözündeki birinci önerme gerçektir. Aralarındaki mülazemet (sıkı bir bağ) ise, eğer hâdis mevcutsa, elbette onun için oluşum anında tam ve ona mukarin (vesilecilik) bir neden gerekir. Zira öncelik ve sonralık, nedenliğin eksikliğini gerektirir. Müsebbibin (neden olan) sebebe önceliği olması, eğer zorunlu veya Vâcibi kapsayıcı olursa, amaç gerçekleşmiş olur. Eğer tamamlanmış şekilde bir mümkün olursa, onun için de tam bir illet gerekir.

Mukarenet ise, yukarıda geçtiği gibi, eğer bu sonuçta Vâcibe varan bir durumda veya Vâcibi kapsayıcı bir konumda ise, bunlar üzerinde konuşulabilir. Eğer zincirleme olursa, söz konusu teselsül tek bir ânda olur ve dış etkene muhtaç olmaz. Çünkü o kendisine muhtaç olan tüm birleri kapsamaktadır. Bu durumda söz konusu ândan önce mümkün olabilir veya olmayabilir. Eğer o ânda önce olma imkânı varsa bu durumda üstünlüksüz bir üstünlük lazım gelir. Eğer bunun imkânı yoksa bu durumda hudûsun aklen imkânsız olması gerekir.

**Üçüncüsü:** Her hâdis için müstakil, vacip veya Vâcibi kapsayıcı bir neden gerekmektedir. Eğer bu varsa sorun yoktur. Aksi takdirde söz burada yeniden ele alınır. İllet Vâcibe varacak şekilde biter veya Vâcibi kapsayıcı olursa, bu doğru kabul edilebilir. Ancak zincirleme (teselsül) vuku bulursa, illet sadece bireyin değil, tümü için söz konusu olur. Zira her bireyin onun illeti olmasının varsayılması ancak bu şekilde daha uygun olur. Zincirlemenin bazı parçalarının onunla gerçekleşmesi gerekir. Aksi takdirde illet olmaz. Bu durumda iki bağımsız nedenin bireye tek bir ma'lûl (nedenli) olarak gerçekleşmesi gerekir. Bu iki yaklaşım, özgündür.

**Dördüncüsü:** Varlıkların tümü Vâcibi de kapsayıcıdır. Eğer o mümkün olursa, bunun için tam bir illet gerekmektedir. Bu ise ya tümünü kapsar veya onun bir parçasına veya haricine ya da içte veya dıştaki birleşikliğe (mürekkep)

yönelik olur. Tüm boyutlarına yönelik olması mümkün değildir. Zira öncelikle bütünüyle vacip olması gerekir. Zira vacip, varlığı zâtından olan demektir. Ancak o, yaratılmışlardan oluştuğu için mümkündür. Bu durumda mümkünün vacip olması gerekir.

İkinci olarak da parçanın, sonradan olanların hepsi kendisine bağlı olduğu için bütün olması gerekir. Böylece tümü onunla diğer parçalardan uzak kalır. Bu ise akla aykırıdır. Üçüncüsü ve dördüncüsü, takdir edilenin zıddını gerektirirler. Zira hariç, mümkün olsa bile dışarıda olmaz. Eğer vacip olursa tüm varlıklar mümkün olmaz. Zira mukadder olan mümkün olur.

**Beşincisi:** Eğer mümkün varsa, bunun için bir vacip gerekir. Öncelik doğrudur. Mülazemet (sıkı bir bağ) ise eğer mümkün mevcutsa onun için tam bir neden gerekir. Bu durumda onun ya vacip veya Vâcibi kuşatıcı olması gerekir. Zira tümüyle mümkün olursa, ona tam bir neden zorunlu olur. Bu da ya kendi nefsinden olur veya dıştan bir etkiyle gerçekleşir ya da dâhil ve hariçte oluşan bir birleşme ile vuku bulur. Bunların hiçbirisi doğru değildir.

İlk yaklaşım, bir şeyin kendi nefsine önceliği olması nedeniyle zorunludur.

İkincisi ise, bu durumda bütünün bir dış etkene muhtaç olmasının gerekli olmasıdır. Zira bu parça mümkündür. Bundan dolayı da ona bir neden gerekir. Onun illetinin de, kısır döngünün imkânsızlığı nedeniyle, bütün olması uygun değildir. İlletinin bütün olması uygun düşmez. Öteki kısım da olmaz. Ancak bu illet olur, özellikle bu parça olur. Zira bu durunda onun bütündeki etkisi, bu parçanın tesirinden daha büyük olur. Eğer tüm, harice ihtiyaç duyarsa o tam bir illet olamaz. Bu durumda nedenlenen (ma'lûl) söz konusu bu harice ihtiyaç duyacaktır.

Üçüncüsü yaklaşıma göre bütünün kendi parçalarından uzak olması ve de tam illetin, tam bir neden olmaması gerekir.

Dördüncüsü ise, iki muhalin ikincisini gerektirmesidir. Bunun anlamı tam illetin, tam olmamasıdır. Zira ma'lûl, bu dışa ihtiyaç duyar. Onun parçalarının tümünden uzak durur. Bilakis istiğna, parçaların bir kısmına olmalıdır.

**Altıncısı:** Hâdis varlıklar mevcuttur. Her hâdis için tam bir illet vardır. Bunun vacip veya Vâcibi kapsayıcı olması zorunludur. Aksi takdirde aklen imkânsız durumlardan birisi gerekli olur. Bu ise tam illetin, tam olmaması veya imkânsızın (mümteni) bizzat mümkün statüye dönüşmesi ya da üstünlüksüz üstünlüğün (tereccüh bilâ mureccih) olması demektir. Zira eğer o bütünüyle mümkün

olursa, bu durumda onun için ya dışarıdan bir illet gerekir veya gerekmez. Eğer gerekirse, ilki lazım gelir. Gerekmezse, bu illetin hâdis zaman diliminden önce de mümkün olarak var olması gerekir ya da gerekmez. Gerekmezse, bu durumda dönüşüm gerekir. Eğer gerekirse, o zaman da üstünlüksüz üstünlük lazım olur.

Bu delillerin ortaya koyduğu sonuçlar, niteliklidir.

ÜÇÜNCÜ SAYFA

## Allah'ın Vahdaniyeti

Bu konuyla ilgili burhan ortaya koymak zordur. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda bu konu çok sınırlı olarak ele alınmıştır.

Vahdaniyet ile ilgili bize ilham olan güzel bir bürhan vardır ki, o da şudur:

Eğer vacip varlık iki tane olsaydı onlardan her birisi için bir taayyün (özdeşlik) varsayılırdı. Vâcibü'l-Vücûd, zorunlu varlık (Vâcibü'l-Vücûd) olma açısından vardır. Bunun özdeşliği, Vâcibü'l-Vücûd'un, Vâcibü'l-Vücûd olarak kendisinin veya başkasının olması imkânı ile vardır. Eğer özdeşliği kendisi ise, bu durumda ne zaman vâciblik niteliği kazandı ise, o zaman bu özdeşlik de gerçekleşmiş olur. Buna göre Vâcibin tek olması gerekmektedir. Eğer bu bir başkası olursa, bu durumda ya Vâcibü'l-Vücûd, kendisi olduğu için lazım olur veya lazım olmaz. Eğer lazım olursa vacip, bu özdeşlik olmadan gerçekleşmez. Bu durumda vacip tek olur. Eğer lazım olmazsa, zâtı itibarıyla ondan kopması mümkündür. Bu doğrultuda ya vaciple bağlantıyı gerektiren bir durum olur veya olmaz. Eğer olmazsa, realite itibarıyla vacipten onun ayrılması uygun olur. Bu ise vücut için lazım olur. Lazımın sağlıklı bir şekilde kopması, melzumun da (gerekilen) sağlıklı ayrılığını gerekli kılar. Eğer bu olursa, bu ya ayrık olarak veya bitişik olarak gerçekleşir. Eğer ayrık (munfasıl) olursa, lazımı ona muhtaç olduğu için vacip varlık ona gereksinim duyar. Eğer bitişik olursa bu Vâcibe, o olarak lazım olur veya olmaz. Eğer özdeşliğin ona gereksinimi lazım olursa, takdir onun lazım olmayacağı şeklinde olduğu için, bu gerçeğe aykırılıktır. Eğer lazım olmazsa bu ya onun Vâcibe bağlantısını gerektiren bir durumda bulunur veya bulunmaz. Bu durum, Vâcibe gerekli olmasına kadar sürer.

Teselsül gerçek olmadığından dolayı, bunun zincirleme olması da düşünülemez. Bunun gerçekleşmesi durumunda tamamı lazım olmaz. Zira zincirleme

fertlerden birisinin yokluğunda gerekli olur. Bu da onun vacipten kopmasını mümkün kılar. Böylece onun ve taayyünün vacipten kopması mümkün olur. Oysaki bunun doğru olmayacağı yukarıda ele alınmıştı.

Filozoflar bu konuyu şöyle ispatlamaya çalıştılar: Vacip eğer birden fazla olursa, vücub niteliği bizzat onların arasında ortak olmuş olur. Oysaki biz, vücubun mahiyetin aynı olduğunu açıkladık. Bunların her ikisi de mahiyette birleşebilir. Buna göre onlardan her birinin diğerine göre seçkin olması mümkündür veya değildir. Eğer değilse çokluk (taaddüt) imkânsızdır. Eğer mümkün olursa, seçkinlik bir ayırım olmaz aksine dolayısıyla (ârizî) olur. Zira fasl, bir parçadır. Allah ise parçadan soyutlanmıştır. Aksi takdirde bir başka varlığa gereksinim duyar. Âriz ise, bir illete gereksinim duyar. Eğer bu mahiyet olursa, çokluk imkânsızdır. Bunun dışında bir başka sıfat olması olanaksızdır. Aksi takdirde söz, onun illetinin hakikat veya bir başka sıfat olması üzerinde döner. Bu ayırıcı bir durum olması nedeniyle Vâcibin taayyündeki ihtiyacı ayırımı gerektirir. Bu ise imkânsızdır. Bu, vücubun mahiyetin özü oluşuna dayanmaktadır.

Kelâm âlimleri buna dayanarak Allah'ın özgür iradeye sahip (muhtar) olduğunu ispat etmişlerdir.



Eğer iki tane Tanrı kabul edilirse biri, diğerinin arzu etmediği bir eylemi gerçekleştirmek isteyebilir. Bu durumda her iki taraftan bir sonuç alınamaz. İlkine gelince, söz konusu ayrılık durumunda ya ikisinin veya birinin amacı gerçekleşebilir ya da hiçbirininki gerçekleşmez. Bunlardan hiçbirisi doğru olamaz. Zira öncelikle iki zıtlaşmanın birleşmesi gerekir. İkincisi, hâkim güç olma kaygısı oluşur. Üçüncüsü ise ikisinden birisinin acizlik durumu ortaya çıkar. Ayrıca iki güç de aynı olduğu için üstünlüksüz üstünlük de meydana gelir. İkincisine gelince, eğer muhalefet olmazsa her ikisi de aynı şeyi yapmak durumunda kalır. Bu ise onlardan birinin amacı diğerinin yönelişinin zıddına olabilir. Birincisi batıldır. Zira her ikisi de ezeli bir ilim ve kadim bir irade ile olaya yönelmişlerdir. Burada belirli ve sınırlandırılmış bir ân kaydı yoktur. Bu doğrultuda iki amaçtan birisinin diğerine önceliği söz konusu olamaz. İkincisi, ya icap metoduyla olur ki bu mukaddire aykırı olur. Başka türlü, bir tarafın tercihi daha üstün ve yararlı olur. Bu ise kabul edilemez. Zira ilkinin seçtiği olursa, kulların suçu olmaz ve sorumlulukları ortadan kalkar. Çünkü kulların eylemleri dürtü ve etkenlerledir. Bu durumda bu harekete geçirici onların fiili ile olmamış olur. Buna göre kulların eylemleri onlar tarafından gerçekleşmemiş olur. Aksi takdirde zincirleme oluşur.

Bir eylem kötü ise, Allah tarafından o kötü olarak nitelendirilmiştir. Zira çirkinin gerektirdiği de çirkindir. Çirkin ise öncelikle, Allah tarafından benimsenen olamaz. Bu anlamda kullardan bir sonuç elde edilemez. Eğer iki karşıttan birisi aslah statüsünde olursa, en iyinin (aslah) nedensellik lüzumunun imkânı söz konusu olur ve bu denklik durumunda karşıtlık ortaya çıkacağı için bunun olması imkânsızdır.

Bu kelâm edebiyatında "temânü delili" olarak adlandırılmıştır. Bu delilin anlamının, birlikte aynı anda tüm varlıklara aynı güçlere sahip iki yaratıcının hükmetmesine karşı çıkılması olduğunu anladın.

Bunun anlaşılmasından sonra Allah'a ortak koşanların birkaç türlü olduğunu söylemek gerekmektedir.

Birinci Kesim: Putlara tapanlar.

Bunların gerekçelendirilmesi şöyledir:

**Birincisi:** Putların oluşumunun açıklanmalarından birisi, kadîm zamanda insanların yıldızlara tapması ve zamanla bu yıldızlar putlarla sembolleştirilmesidir. Putlara tapan müşriklerin asıl niyeti, onların şahsında yıldızlara tapmaktır.

İkinci: Tılsım sahipleridir. Onlar kendilerince yarar sağlayacağını düşündükleri büyüleri için uygun zaman dilimini bekliyorlar. Söz konusu zaman dilimine ulaştıklarında bir put yapıyorlar ve onu menfaatlerine kavuşmak amacıyla kutsallaştırıyorlar.

**Üçüncüsü:** Bazı kimseler, tanrılığın en yüce makamında nur olarak nitelendirdikleri en büyük ilaha inanıyorlar. Melekler farklı boyutlarda nurlardır. Onların en büyüklerini büyük bir put olarak temsil etmektedirler. Onu cevher ve yakutlarla bezenmiş tanrı suretinde bir sembol ile yansıtmaktadırlar. Diğer putları ise küçüklü büyüklü değişik boyutlarda melekler formunda kabul etmektedirler.

**Dördüncüsü:** Bunlar, insanların en yüce tanrıya tapınma yetkisi olmadığını, bu nedenle de insanlar için en uygun olan halin, bazı meleklere tapınmaları gerektiğini ileri sürmektedirler. Zira onlara göre o tapınılması gereken melekler, en yüce Tanrıya ibadet etmektedirler. Bu durumda her insan bir meleği temsil ettiğine inandığı bir put edinmelidir. Zira o melek onun ve bulunduğu bölgenin işlerini yönetmekte olduğu için ona tapınmak gerekmektedir.

İkinci Kesim: Seneviyye'dir (Düalistler). Onlar hayrın kaynağı olan nur (ışık) ve kötülüklerin kaynağı olarak da zulmet (karanlık) şeklinde iki kadim oluşumu ispat etmeye yönelmişlerdir.

Mecusiler âlemin iki faili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birisi iyiliğin yapıcısı ve yararlı canlıları yaratan Allah'tır. İkincisi ise, kötülüğün yapıcısı ve tüm zararlı canlıları yaratan Şeytan'dır. Şerrin yaratıcısı şerli, hayrı yaratıcısı ise hayırlıdır. Tek fâil, hem hayrı hem de şerri kendisinde barındıramaz.

Bu doğrultuda onlar Allah'ın kadîm olduğuna inanmakla birlikte O'nu, cisim halinde kabul etmektedirler. Şeytanın kadîm olması konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bir kısmı bunu kabul ederken, Zerdüşt ise onun kadim olmayacağını savunmuştur. Yine bu anlayışta olanların büyük çoğunluğu şeytanın sonradan olmasının nedeni konusunda ayrılığa düşmüştür.

Zerdüşt'e göre Allah, kendisine bir rakip çıkması ihtimaliyle irkildi. Onun bu irkilmesinden Ehramen ve Hevablis doğdu. Bir başkasına göre ise, Allah rakip çıkması konusunda kuşkuya düştü ve o kuşkudan da Şeytan meydana geldi. Bazıları da, bu endişeden Afne meydana geldi ve bundan da Şeytan doğdu demiştir. Allah Teâlâ bunların sözlerinden yücedir.

Bu görüşlerinde aklî ve naklî olarak tutunacakları bir dal yoktur.

Üçüncü Kesim: Hıristiyanlardır. Onlar Kral Konstantin'in iktidarından önce Allah'ın birliği ve Hz. İsa' üzerine kurulmuş sağlam bir dine sahip idiler. Konstantin'den sonra İsa konusunda görüş ayrılığına vardılar. İlk dönem Nasturiler İsa'nın Allah olduğunu ileri sürdüler. Yakubiler ise, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu kabul etmişlerdir.

İlk dönem Milkaniler, biri İsa olmak üzere tanrının üç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Daha sonraki Milkaniler, bu anlaşılamayan üç tanrı inancını açıklamaktan kaçınmışlardır. Onlara göre Allah zâti üç uknuma sahip tek bir cevherdir. Bu ise üç cevherî özellik demektir. Bunlar, Zâtı ifade eden Baba uknumu; Kelime olan Oğul uknumu ve Hayatı ifade eden Kutsal Ruh uknumudur. Sonra şöyle devam ettiler: Kelime, İsa ile ittihad etti. Ancak birleşmenin nasıllığı konusunda görüş ayrılığına düştüler. Nasturilere göre birleşme, İsa'da ortaya çıkan kelime, onunla birlikte heykele (bedenlenme) dönüştü. Yine onlara göre Mesih, birisi ilahi, diğeri insanî olan iki cevher uknumuna sahiptir. Bu nedenle ondan yemek ve içmek gibi insanî özellikler yanında, ölüyü diriltmek ve cismi yaratmak gibi tanrısal eylemler oluşmaktadır.

Yakubiler'e göre birleşme, iç içe girme şeklinde olur ki bundan bir üçüncü uknum ortaya çıkar. Kelime uknumu, gökten inmiştir. O kutsal ruh ile bütünleşip cisimleşerek İsa suretinde insan olmuştur. İsa, iki cevherden oluşan

bir cevherdir. O, uknumun uknumundan oluşan bir uknumdur. İsa, tanrısal (lâhutî) ve insani (nâsutî) bir cevherdir.

Milkaniye'ye göre İsa Mesih iki cevher ve tek uknumdur.

Onlar bu kuşkulu ifadeleriyle karanlığa dalmışlardır. Zira İncil'in birçok yerinde Allah, Baba kelimesiyle, İsa da oğul terimiyle ifade edilmiştir. Bu doğrultuda bütünleşme (ittihad) ve hulûl terimleri Yuhanna İncili on dördüncü bölümde yer almıştır. *"İsa, Pilipus dedi, bunca zamandır sizinle birlikteyim. Beni daha tanımadın mı? Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür. Sen nasıl bize Baba'yı göster diyorsun. Benim Baba'da, Baba'nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri, kendiliğimden söylemiyorum, ama bende yaşayan Baba kendi işlerini yapıyor. Bana iman edin. Ben Baba'dayım, Baba da bendedir. Hiç değilse bu işlerden dolayı bana iman edin"*.

Bu ibareler onların ellerinde dolaşan Arapça İncil'de yer almaktadır.

Bu tahrif veya değişim olmadığı düşüncesi dikkate alındığında, onların zannettikleri gibi kesin değildir. Zira burada Allah Teâlâ İsa'yı yüceltmek ve şereflendirmek bağlamında "oğul" olarak adlandırabilir. Zira Hz. İbrahimde aynı doğrultuda dost (halil) olarak nitelenmiştir. Bir şeye yönelip onun üstünde durulduğunda bu durum "oğul" tabiriyle ifade edilir. Sözgelimi "dünya çocuğu", "yol çocuğu" ibareleri dünyada ve yolda olan demektir. Bu doğrultuda İsa'nın da oğul olarak tanımlanması mümkündür. Çünkü onun yaşam biçimi çoğunlukla hak ve doğru tarafta olmuştur. Çoğu vaktini de "Cenâb-ı Kuds"de geçiriyordu. İttihaddan muradın doğru yolu tanımlamak ve "Ben ve arkadaşım bu konuda aynı şeyi söylüyoruz" sözünde olduğu gibi doğru yolu ve doğru sözü açıklamakta birleşme olması mümkündür.



Hulûlden maksadın da, ölüleri diriltme, hastaları iyileştirme gibi Allah'ın fiillerini tercihte hulûl anlamı mümkündür. Nitekim Yuhanna İncili on altıncı bölümdeki şu ifade de bunu desteklemektedir: *"O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alıp size bildirecek. Babanın nesi varsa benimdir. 'Benim olandan alıp size bildirecek' dememin nedeni budur. Ben Babadan çıkıp dünyaya geldim. Şimdi dünyayı bırakıp Babaya dönüyorum"* (Yuhanna, 16).

İncil'deki ifade böyledir. Burada ittihad ve hulûlun anlamı açıklanmaktadır. İleriki bölümlerde Allah'a yönelik ittihad ve hulûlün imkânsızlığı konusu ele alınacaktır.

Yine Yuhanna İncili on dokuzuncu bölümde, *"İsa, Bana dokunma!" dedi. Çünkü daha Babanın yanına çıkmadım. Kardeşlerime git ve onlara söyle, benim Babamın ve sizin*

*Babanızın, benim Tanrımın ve sizin Tanrınızın yanına çıkıyorum.* (Yuhanna 20:17)" demiştir. Bu ifadeler peygamberlik ve kulluk anlamını içermektedir. Bu nedenle burada İsa'nın peygamberlik görevi açıktır.

Bu ibareler İncil'den alınmıştır. Bu nedenle bu çok güçlü bir ikna yoludur. Zira onlar onun nübüvvetini kesip atmaktadırlar.

DÖRDÜNCÜ SAYFA

## Eylemin Allah'tan Olmasının Niteliği

Bu konuda farklı görüşler mevcuttur.

Milliyyûna (Semavi din mensupları) göre Allah Teâlâ iradesiyle yapan ve istemiyle iş görendir. Buna göre O, dilediğinde yapan; dilemediğinde yapmayandır. Kâdir terimiyle doğru orantılıdır.

Filozoflar Allah'ın "mûcib bi'z-Zât" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre kendisinden eylem zorunlu olarak gerçekleşir.

Bu yaklaşım önceki ve sonrakilerin kitaplarının hepsinde, bundan daha önemli bir konu yoktur. Çünkü bu hakikat binasının temeli ve şeriatın da ana gövdesidir. Ancak bu konunun açığa kavuşmasıyla, Filozoflar ve Milliyyûn (Semavi din mensupları) arasındaki en büyük tartışma konusu da ortadan kalkar.

Allah'ın yardımıyla bu konuyu burada ele almamız gerekmektedir.

**Birincisi:** Hâdis varlıkların var olması, zorunlu olarak irade sahibi vacip bir varlığı göstermektedir. Zira daha sonra açıklanacağı gibi sabitin değişmesi mümkün değildir. Filozoflar Allah'ın zorunlu (mûcib) olduğunu söylediklerinde, hâdisin ondan meydana gelişini de açıklamaları gerekmektedir. Bu konuda şunları ileri sürmektedirler: Sonradan olanlar, hareket ve zaman gibi, zâtın dışında bir şerit şeklinde meydana gelmektedir. Filozoflar bunun oluş şeklini de açıklamak zorundadırlar. Ancak bu zordur. Zira bu sonuçta zincirlemeye götürür.

Bu doğrultuda şunları söylemişlerdir: Bu kesilmiş parçaların tüm geçmişi, ardından gelenin hazırlanmasını sağlar. Bu durumda onun hazırlanmasının gerçekleşmesi de kadimliği oluşturur. Böylece de eklenenin varlığının ortaya çıkması zorunlu olur. Burada bir başka hâdis oluşuma ihtiyaç duyulmaz. Bu da hareketin, zamanın ve âlemin kadim olmasını gerektirir. Bu durum da bir yere vararak konum elde etmeyle şekillenir. Zira sınırlı mesafelerin her bir

yerinde olan ve orada duran hareket, bir sonraki sınırlı hareketin hazırlayıcısı olur. İkinci sınırlı hareketin oluşması, kendisinden önceki hareket olmaksızın mümkün değildir. Bu geçersiz bir kuraldır.

Zira hareketin aslının oluşmasını, tükenmiş nedenin değişimiyle ortaya çıktığını ileri sürmek aklen imkânsızdır. Çünkü değişimin mahiyeti demek, bir durumdan bir başka duruma geçme halidir. Değişim ancak bu iki hal ile oluşur. Tagayyürü oluşturan, o iki hali de oluşturur. Gerektirici nedenin ona etki etmesi gerekmektedir. Ona etki etmek için, gerekli yeterli bir etki olması kâfidir. İki halden birisi meydana geldiğinde, bunun yok olması mümkün değildir. Aksi takdirde etkinin de yok olması ve böylece kendisinin de zevali lazım gelir. Zira sabitin değişimi mümkün değildir. Bunu kabul etsek bile, bir sonrakini hazırlayan önceki hareketin durumu sorunlu olur. Çünkü bu durumda sonra ekleneni hazırlayan geçmişin varlığının tamamlanması sıkıntı doğurur. Veya onun yokluğunda tamamlanır. Eğer ilki olursa, sonradan olanların (havâdis) tümünün, bir anda ve topluca olması gerekir. Eğer ikincisi olursa, geçmişin yokluğu, eklentinin oluşması ve tamamlanması için bir şart olur. Öncekinin yokluğu ise yine hâdistir.

Hareketin öncesiz (kadîm) olması, filozoflara göre hareketi parçaları, sonradan olanların hâdisliğinin bir şartı olup, kadim tarafından oluşturulur. Onların her birinin geçmiştekine olan ihtiyacı, ondan sonra olmasıdır. Bu ise kadimden sadır olması anlamına gelir. Zamana gelince, hareketin mutlaka zaman içerisinde olması lazımdır. Zira hareketin her bir parçası, zorunlu hallerde ortaya çıkar. Âlemin kıdemi ise hareketin, kendisini harekete geçirici olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Müteharrik ise cisim olur. Bu durumda müteharrik cisim ezeli olur. Bu ise filozoflara göre felektir. Felek, unsurları gerekli kılar. Bu da âlemi kadim yapar.

Vacibden meydana gelmesi ya diğerinin yok olmasıyla olur veya geçmişin hazırlayıcısının yok olmasıyla gerçekleşir. Birinci hüküm olursa bu durumda zincirleme gerekeceği için ondan kaçınması gerekmektedir. İkinci hükme göre ise, önceye veya bir başkasına ait bir hazırlayıcının olması imkânı doğar. Eğer önceki olursa, onun var olması anında hazırlamanın da tamamlanması uygun düşmez. Aksi takdirde gecikir hatta yokluğu doğar. Bu durumda bir şeyin kendisine şart koşulması gerekir. Eğer onu bir başkası hazırlarsa, buna göre söz, hazırlanmamanın tamamlanması bu ötekinin oluşma anında mı olur yoksa onun yokluğunda mı? Ayrıca teselsül veya kısır döngü olmaz mı? soruları üzerinde döner durur.

"Eklentinin hazırlanması geçmişin var olması anında tamamlanır ancak bu, öncekinin var olması şeklinde olan engelin oluşması bulunmaz" denilirse, cevabımız şu olur: Bunun bir zararı olmaz. Zira öncekinin olmaması, eklentinin varlığı için bir şart olur. Söz böylece devam eder gider.

Tam hazırlamanın (isti'dâdu et-tâmme) anlamı, bütün şartları kendi bünyesinden barındırması ve engellerin uzaklaştırılmasıdır. Bu engel ile o da mümkünlükten çıkar. Eklentinin varlığında geçmişin etkisi yoktur. Bu durumda bir başka hâdise ihtiyaç duyar ve böylece devam eder durur.

Gidişin hâdis olması ise, bir şey anlamına gelmez. Zira hareket ettiren ikinci sınır noktasından başlarsa, bu durumda kesinlikle hareket imkânı kazanır. İkinci hareket, müteharrik bu sınırda olmamak kaydıyla birinci harekete bağlıdır. Hareketin böyle bir şarta bağlılığı, hareketin kendisinin de bağlılığını zorunlu kılmaz.

Bilinmektedir ki Vâcib, hâdis olarak bulunmasından dolayı mûcib olursa, eğer hâdis var olsa vacip, mûcib olmaz şeklindeki sözümüzün karşılığı olur. Arzulanan da budur.

Bu yaklaşım filozofların görüşlerini toptan silip atan çok sağlam bir kanıttır.

**İkincisi:** Eğer vacip mucip olursa, hâdis asıl olarak bulunur. Bu ikinci hüküm batıldır. Bağlılığa (mülazemet) gelince, eğer hâdis bu şekliyle oluşursa, elbette gerekir ve vacipten oluşması icap eder. Bu ise ya ortam veya bir başka şeyle gerçekleşir. Bu durumda söz konusu şarta bağlı olmayarak gerçekleşirse veya kadim şarta bağlı olursa, ya kadimin hâdis olması ya da hâdisin kadim olması lazım gelir. Eğer hâdis olma şartına bağlı kalırsa, bu şartın hâdis oluşunun, bu hâdisin hudûsu anında gerçekleşmesi gerekir. Aksi takdirde ma'lûlun (nedenli) tam illettinden (neden) sonraya kalması ya da sebep sahibinin (müsebbib) sebepten önce olması gerekir. Bu durumda söz, bu şartın vacipten meydana gelmesinin keyfiyetine döner. Bu halde ise söz konusu iki işten birisi gerekli olur veya iki sınırlayıcı arasında sonsuzun birden daraltılması gerekir.

Yani eğer o bir şarta bağlı kalmazsa veya kadim bir şarta bağlı kalırsa, iki mümteni (aklen imkânsız) durumdan birisi lazım gelir. Bu ikisi, ya kadimin hudûsluğudur veya hâdisin kıdemidir. Eğer hâdis şartına bağlı kalırsa, hudûsluk anında bu şartın da hâdis olması gerekir. Buna göre ya iki mümteni durumdan birisi ya da iki sınırlayıcı arasında sınırsızın sınırlandırılması lazım gelir. Zira kadim şarta bağlı olmaksızın onun vacipten meydana gelmesine ulaşırsa, sözü geçen

iki durumdan birisi gerekir. Eğer ulaşmaz ve her bir hâdis şart bir diğer hâdis şarta bağlı olursa, onun hudûs anı sınırsız olur. Vâcibe de ulaşmaz. Sınırsız olanın iki sınırla sınırlandırılması gerekir. Onlardan birisi, Allah'tır. Diğeri ise, ilk hâdistir. Sınırsızın iki sınır ile sınırlandırılması açıkça akla aykırıdır.

Ya da şöyle deriz: Eğer hâdis bir şarta bağlı kalsa, o şartlara bağlılık ile meydana gelen tüm durumlar, onun oluşumu anında gerçekleşmesi gerekir. Zira bu bütünün, vacipten meydana gelmesi, bir başka şarta bağlı olamaz. Aksi takdirde şartlara bağlı olarak meydana gelen bütün, oluşmaz. Bu durumda da bahsi geçen iki durumda birisi gerekir.

Eğer denilse ki: Karşı tarafa göre, varlıkların oluşumunun sonunda Vâcibe ulaşması engellenebilir. Zira onların anlayışına göre ilk nedenlenmişin (ma'lûl) mahiyet ve varlıklara illet olmasının imkânı ile vacip arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Zira mahiyet kılınmış (mec'ûl) değildir. İmkân da onun nedenlenmişidir (ma'lûl).

Bunun cevabı şudur: Bu kuralın yanlışlığını yukarılarda açıklamıştık. Bu kabulden hareketle mahiyet, hariçte gerçekleşmeyen bir şeyde etkili olamaz. Zira yok'un bir etkisi olamaz. Bu durum onun illetlenmişi için de geçerlidir. Onun gerçekleşmesi için Vâcibe gereksinim duyulur. Böylece oluşum zorunlu olarak onunla sonuçlanır.



**Üçüncüsü:** Eğer vacip özgür olmazsa, cisimler nitelik ve etki bakımından farklı olurlar. Sonuncusu mümkün değildir. Mülazemet (bağlılık) ise, eğer farklı olsa onun özel etkileri vâcibe dayanmış olur. Onlardan her birinin kendisine özgü niteliklerle donanması, bir tahsis ediciye dayanmayı gerekli kılar. Zira özelleştirici olmadan özgü kılma (tahsis) mümkün değildir. Bu ise ya cismin kendisi olur veya gereksinimlerinden biri ile olur ya da bir başka varlık ile gerçekleşir. Bunlardan birisine yol bulunamaz.

İlkine gelince, tüm sıfatlarda cisimlerin eşit olması gerekir. İkincisi, bu durum birleşik veya ayrık olsun bu cisimle söz cevher veya araz üzerinde döner. Nitekim filozoflar böyle düşünerek cismin türsel (nev'i) bir suret olduğunu kabul etmektedirler. Bu durumda kısır döngü veya zincirleme lazım gelir. Bu sonuncunun batıl olduğu açıktır. Zira biz cisimleri, çekirdek ve tohumlar gibi farklı nitelikleriyle ve değişik sonuçlarıyla bilmekteyiz. Bunlardan çeşitli bitkiler oluşmaktadır. Onların meyveleri de şekil, renk, tat ve koku açısından türlüdür.

**Dördüncüsü:** Vacib, irade özgürlüğüne sahiptir. Zira felekiyâtın oluşumu ona

dayanmaktadır. Yıldızlar ve gezegenlerin yörüngelerine tahsis edilmeleri; eğer felek, onun her bir parçasının diğeriyle aynı olması anlamında yalın ise, onun yörüngesi gerçekte eşittir. Buradaki yalınlık, feleğin tüm parçalarının diğerleri gibi olması anlamındadır. Onların tabiatları ister katışık, isterse de yalın olsun, bu değişmez. Eğer katışık (mürekkep) ise ya icâbi (zorunlu) olur veya iradesiyle gerçekleşir. Birincisi muhaldir. Çünkü mûcibin basit parçalara icabını nispet etmek, tektir. Bunun ise Vâcibin iradesiyle gerçekleşmesi amaçlanmaktadır. Mûcibin icabı tek yalın parçalara nispet edilirse, bu durumda yıldızlar ve gezegenlere yörünge tahsis etmek gerekmez. Bu yörünge onun iradesiyle şekillenmiş olur. Bu uygun bir sonuçtur.

Bu dört yaklaşım, özgündür.

Âlimler bu konuda şu şekilde bir yaklaşımda bulunmuşlardır: Nokta ya yalın veya katışık olur. Bu iki değerlendirmeye göre etki sahibinin Kâdir ve Hâkim olması gerekmektedir. Zira eğer yalın olursa, organların doğasında ve şekillerindeki etkisi, nutfenin tabiatı veya harici bir şekilde olur. Bu ise uygun bir durum değildir. Aksi takdirde hayvanın küre şeklinde olması gerekir. Zira basit cisimdeki tek doğası, onun küre şeklinde olmasını gerektirir. Zira yalın failin doğası tektir. Yalın kabul eden (kâbil) ise basit cisimdir. Ondan yalın şekil ortaya çıkar ki o da küredir. Eğer çokgen meydana gelse, yalın cismin bazı parçaları farklı şekillerde olabilir. Bu da üstünlüksüz bir tercihi gerektirir. Zira cismin tüm parçalarına nispetinde eşitlik vardır. Harici durum ise ya mûcib veya kâdirdir. Mûcib olması mümkün değildir. Aksi takdirde küre şeklinde olması gerekir. Çünkü mücibin basit parçalara nispeti, tektir. Bu ise onun kâdir olduğunu belirler. Eğer katışık ise, yalınlardan mürekkep olur ve böylece onun doğal şeklinde etkili olamaz.

Aksi takdirde hayvanın içiçe girmiş küreler şeklinde olması gerekmektedir. Bu durumda onun harici bir konumda olması lazımdır. Bu ise onu zorlayıcı olamaz. Yoksa hayvan söz konusu şekilde olamaz. Çünkü bir yalın parçanın tüm uçlarına mûcibin nispeti birdir. Bu sonuca göre amaçlananın, kadir olması gerekmektedir.

Bu görüşe itiraz edilebilir. Zira parçaların karışıma yönelik yapısal özellikleri onun küresel olmasına engel olabilir.

Filozoflar ise Allah'ın zorunlu (Mûcib) olmasıyla ilgili bir takım zayıf deliller ileri sürmüşlerdir.

**Birincisi:** Eğer özgür iradeye sahip olursa fiili yapmasının, yapmamasından daha iyi olması mümkündür. Eğer olursa, fiilin meydana gelmesi Allah hakkında bir yetkinlik olur. Bu durumda ise zâtı hakkında bir eksiklik olur. Eğer böyle olmazsa, anlamsız olur ki Kadir ve Hâkim olan için bu uygun düşmez.

Bunun cevabı şudur: Amaçlı bir iş yapan, onu daha iyi yapmak için ve onunla erdemlenmek kastıyla bir işe yönelir. Bu ise zâtında bir eksiklik olur. Daha iyi seçeneğe yönelmesindeki amaç, kendisine nispetle değil, işin aslında iki taraftan birindeki zorunluluktan dolayıdır. Çünkü yapması veya yapmaması gerekmektedir. Bu durumda daha iyiyi seçmek, hikmetin ta kendisidir. Bu doğrultuda daha iyinin kastedildiği ilk anlamıyla, kemal oluşur. Ancak "Eğer evla olmazsa bu abes olur" şeklindeki yaklaşımı kabul edemeyiz. Aksine ikinci anlamıyla bu gerçekleşir.

Eğer bundan ikincisi amaçlanıyorsa bu durumda, evla olduğunda erdemlilik oluşur ve onunla kendisi kemalat kazanır şeklindeki bir kararı kabul edemeyiz.

**İkincisi:** Vâcibin etkinliği eğer zâtı veya kadim sıfatı için ise, zâtının devamıyla onun sürekli olması zorunludur. Yani etkinliği devamladır. Bu zorunlu etkinlik özgür irade ile değil de zorlama (mûcib) ile olur veya hâdis bir sıfat ile gerçekleşirse, söz onun etkinliği ya zâtıyla veya kadim ya da hâdis sıfatıyla olduğu alana kayar. Bu durum da etkinliğinin devamı veya teselsül gerektirir. İkincisi batıl olunca, ilki ortaya çıkmaktadır.

Bu iddianın cevabı şudur: Etkinlik aynı zamanda irade olan kadim sıfat için neden uygun olmasın? Bu durumda etkinliğin sürekli olması gerekmez. Zira irade, Allah'ın belirli bir vakitte belirli bir şeyi yapması gibi, etkinin önündedir.

**Üçüncüsü:** Vâcib, tüm bilinebilenleri (malumat) bilendir. Vâcibin ilminin dışında bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Vücudun bilinmesi zorunludur. Yokluğun bilinmesi ise mümkün değildir. Bu ise onun zorunlu olduğunu gösterir.

Buna şöyle yanıt verilebilir: Meydana gelen ilim, vakıaya ve kudrete bağlıdır. Bu durumda onun için bir engel söz konusu değildir.

**Dördüncüsü:** Eğer vacip özgür irade sahibi (muhtâr) olursa, onun yaratılması ya ezelde olabilir veya olmaz. Bunun dışında bir başka alternatif yoktur. İlkine gelince, eğer mümkün olursa onun ezelde olması gerekmektedir. Bu ise aklen imkânsızdır. Çünkü Kâdirin eyleminin ezeli olması mümkün değildir. İkincisi ise, eğer ezelde mümkün olmazda sonradan mümkünlüğe dönüşürse, bir şeyin

olamazlık halinden mümkün hale dönüşmesi gerekir ki bu ise aklen mümkün değildir.

Buna cevap vermek gerekirse şöyle deriz: Zâtı itibarıyla ezelde mümkün olması, onun gerçekleşmesi imkânını doğurmaz. Bu ancak başkası ile mümkün olmadığı hallerde geçerli olur. Durum böyle olunca, bir Kâdir'in eylemi olması mümkün olur.

**Beşincisi:** Vâcib, eğer etki bakımında vücudî (varlıksal) veya ademî (yokluksal) gerekli bütün durumları kendisinde barındırırsa, bu durumda onu terk etmek mümkün olmaz. Eğer o ikisinden bir şey ortadan kalkarsa, fiil de gerçekleşmez. Bu durumda da eylemi yapmaya veya yapmamaya güç yetiremez.

Bunun yanıtı şöyledir: Bilinçli ve iradeli olarak bir eylemi yapmak veya yapmamanın zorunlu olması onun güç yetirmesine aykırı değildir. Bazıları iki görüş arasında tevfiki irade ederek şöyle dediler: İrade sahibi mûcibin açıklamasını daha önce belirttik. Zira eylemin ondan meydana gelmesi hali doğrultusunda yapmak istemediğinde, yapmayacağı tasdik edilir. Bu durumda şunu onaylamak gerekmez: "Yapmamayı istedi". Zira şartlığı onaylamak, Kadir'de olduğu gibi öncekini de tasdik etmeyi gerektirmez. Bir şeyi yapmayı ister ve bu gerçekleştirmek için de kararlı olursa, yapmamayı isterse, yapmaması onaylanabilecek bir durumdur. Böyle bir durumda eğer yapmamayı dilerse, bu onaylanmaz.

Bu yaklaşım eleştirilebilir. Zira "Mûcib eğer yapmamayı dilerse, onu yapmaması mümkündür" hükmünü onaylamayız.



HÂTİME

## İradi Eylem-Zaman İlişkisi

Mûcibin (zorunlu kılınan), gerçekleştirdiği eylemin etkisinin zamanla bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerekir. Ancak bu şekilde fiilin meydana gelmesi ona zorunlu olur.

İradesiyle hareket etmesi (muhtar) ise, ondan eylemin gerçekleşmesinin gecikmesini zorunlu kılar. Zira irade sahibi fail, var olana yaratmak amacıyla yönelmez. Yokluğun dışında onu var etmeye hiçbir etken yönlendiremez. Bu, onun sonuçtan önce var olmasını zorunlu kılar. Onun etkisinin hâdis olması, onu Vâcibe özgü kılar. Yani eğer vacip özgür iradeye sahipse (muhtâr), onun fiilinin hâdis olması gerekir. Eğer kadîm olursa, onun doğasından kaynaklanan durum nedeniyle, o var olmasından itibaren, onunla birlikte olması gerekir.

Aksi takdirde hariçten olur. Buna göre Vâcibin etkisi de başkasından oluşur. Eğer onun yapısından meydana gelirse, bu durumda da özgür iradeli olamaz.

Etki hâdis olduğunda, onun sonucu da aynı şekilde hâdis olur.

BEŞİNCİ SAYFA

## Allah'ın İlmi

Allah'ın kendisinin dışında bir başka şeyi bilmeyeceğini ileri süren bazı kadîm filozofların dışında akıl erbabı Allah'ın âlim (bilen) olduğu konusunda birleşmişlerdir.

Bilginler bu konuda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bazıları Allah'ın tüm bilinenleri bileceğini ileri sürerken, bazıları da Allah'ın bazı bilinenleri bileceğini kabul etmiştir.

Bunlar da iki kesimi oluşturmaktadır: Bir kısım filozoflardan oluşan kesime göre Allah, malumatı genel olarak bilir ve cüz'iyatı parça olarak bilmez.

Bir başka kesim ise, kendi zâtının dışında olan her şeyi bilir demiştir. Diğer bir kısım ise, zâtının dışındakileri bilmez düşüncesindedir.

İkinci grup, bazı mezhep sahipleridir. Onlardan biri olan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve yoldaşlarına göre Allah cüz'iyatı gerçekleştiği anda bilir. Meydana gelmeden önce onun mahiyetini bilir. Bir kesime göre ise Allah sonu olmayanları bilmez. Zira onlara göre sınırsızı, Allah'ın ilmi kuşatamaz.

Bize gelince, Allah'ın tercih ve özgür irade sahibi olduğunu söyledik. Yapmak istediğine bilinçli yönelmesi O'nun âlim olduğunu göstermektedir. Zira insan bedeninin yapısı ve göktekilerin intizamı gibi O'nun eylemleri olağanüstü, yaptıkları ise çok inceliklidir. Bütün bunlar göstermektedir ki, Allah zorunlu olarak âlimdir.

İkinci hususla ilgili şöyle iki kuşku ortaya konulabilir:

**Birincisi:** Zatıyla vacib olanın bu alemi yaratan birini gerektirmesi niçin mümkün olmasın. Böylece âlim olan alemi yaratan olur, vâcib değil.

**İkincisi:** Bir balarısı altıgen şeklinde harika bir petek yapar. Çok yararlı bir gıda da üretir. Arı, bu alanda herhangi bir bilgisi olmaksızın bu muhteşem işleri yapmaktadır.

Birincisine yanıt şudur: Vacip seçme yetisine sahip olan bir faildir. Bütün

kudret eserleri, onun kudret ve iradesiyle var olmuştur. Bu doğrultuda tüm varlıkları bilmektedir.

İkincisine gelince, her canlı sağlam işler yapar. O yaptığı bu işlerin bilincindedir. Biz diyoruz ki, sağlam yapılan bütün işler, sahibinin bilgisine delalet eder. Cisimlerin eylemleri ise farklı değildir. Bu durumda bunun görmeden gerçekleşmesi mümkündür. Buna göre görmeden bir iş yapılıyorsa, bunun için bir bilgi gerekmez.

Kadîm filozoflar kendi görüşlerini iki şekilde delillendirmek istemişlerdir:

**Birincisi:** Vacip eğer âlim olursa ondaki bu ilim, ya onun zâtının aynısı olur veya ondan bir parça olur ya da dışsal olur. Bunların dışında bir durum söz konusu olamaz. İlkine gelince, bilgi ile bilinen arasındaki ilişki, intisabı olmayan bir nispettir. İkincisi ise, belirgindir. Üçüncüsüne gelince, tek'in, edilgen (kâbil) ve etken (fâil) olması gerekir ki bu ise aklen imkânsızdır.

Bu yaklaşımın yanıtı şudur: Daha önce tek'in (vâhid), kabul eden (kâbil) ve yapan (fâil) olduğu açıklandı.

**İkincisi:** Eğer ilim bir yetkinlik niteliği olmazsa, Allah'ın ondan soyutlanması gerekir. Eğer zât kendi nefsinde noksan ise, bir başkası dolayısıyla yetkin olmuş olur.



Bunun cevabı ilk sayfada (bölüm) geçti. Buna göre yetkinlik niteliği bir başkası kanalıyla elde edildiğinde bu noksanlık olur. Eğer kemal zâtta olursa, bu noksanlık olmaz.

Âlimler bu konuda şu delillere dayanmışlardır: Diri (Hay) olan Allah'ın, tüm bilinebilenleri bilen âlim de olması gerekir. Daha önce açıkladığımız gibi Allah Teâlâ mutlak âlimdir. Eğer onun âlimliği bazı yönden ve bir kısım boyutlarda olursa, bu durumda onun için bir belirleyici (muhassis) gerekir. Buna göre de onun kemali bir başkasına gereksinim duyar. Böylece zâtı itibarıyla eksik olur ki bu Allah hakkında aklen mümkün değildir.

Filozofların iddialarını delillendirmesi ise şu şekilde olmuştur: Cüz'iyat değişim sahasındadır. İlim de aynıdır. Zira bilgi (ilim), bilinene (malûm) tabidir. Allah hakkında değişim ise söz konusu olamaz.

Sözgelimi Zeyd'in evde olduğu bilgisi, o oradan çıktıktan sonra hala onun evde olduğu bilgisi duruyorsa, bu bilgisizlik olur ve bunun değişmesi gerekir. Bir şeyin olacağı bilinmesi ve de olması bunun gibidir. Bu durumda onun bilgisi

tümel olarak gerçekleşir. Zira tümellik değişmez. Tümel bilgi ise, bir şeyin külli anlamlarının bilinmesidir. Burada belirli bir zaman dilimiyle bağlantı söz konusu değildir. Mesela oturmak eylemi âlim, yazar, uzun bir insanın güneş batarken şu ayda, şu günde şu saatte ve şurada, şu kadar oturması gibidir. Onun oturuşu ve ortamıyla ilgili tüm bilgiler ayrıntılı olarak aktarılır. O sadece oturmuş olmaz veya şu anda oturuyor ya da oturacak şeklinde de gerçekleşmez. Bu belirli oturuş külli bir şekilde bilinir. Zira bu sıfatların tümü tümeldir. Tümeli bir küllinin sınırlandırması, onu tümellikten çıkarmaz.

Buna cevap vermek gerekirse, biz daha önceden ilmin, taalluk veya taalluk sahibi bir anlama sahip olduğunu açıklamıştık. İki takdirde değişim ancak taallukta olur. İzafetteki değişim, zâtta veya hakiki sıfatların bir şeyinde tagayyürü gerektirmez.

Ehl-i sünnet önderlerine göre ilim, hakiki bir sıfattır. Mu'tezile ulularına göre ise ilim, zâtın aynısıdır. Ancak ilimdeki değişimi benimsemek ve benzer görüşlerini açıklamak onlara çok zor gelmiştir.

Mu'tezile âlimleri şöyle düşünmüştür: Bir şeyin var olacağını bilmek durumu, ilmin kendisinde var veya olmuştur şeklindedir. Sözgelimi Zeyd'in yarın eve gireceğini bilmek, yarın geldiğinde bu bilgiyle onun evde olduğu bilgisine sahip olur. Biz, birincisinden ayrı olarak gafleti uzaklaştıracak ikinci bir bilgiye muhtacız. Allah Teâlâ hakkında gaflet mümkün değildir. Allah'ın olacakla ilgili bilgisi, o şey gerçekleştiğindeki hali onun ilminin aynısıdır. Burada değişim söz konusu değildir.

Bunun üzerinde düşünmek gerekmektedir. İlki, ispatsız bir iddiadır. İkincisi ise, bilinen (malum) meydana gelmeden önce onun vaki olduğuna inanmak, cahilliktir. Onun gerçekleşeceğini düşünmek ise, bilgidir. Meydana geldiğinde tam aksi oluşur. Bunlardan her birisi, diğerinden başkadır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre Allah'ın bilgisinin, bilinenler doğrultusunda değişmesi mümkündür. Bu değişim konusunda o şunları söylemiştir: Gerçekleşmek koşuluyla Allah'ın tüm bilinebilenleri (malumat) bilmesi onun zâtı için zorunludur. O nesne meydana geldiğinde Allah'ın ilmi de gerçekleşir. O şey gidince ilim de ortadan kalkar. Bu durumda yokluğuyla ilgili bir başka ilim doğar.

Bu görüş batıldır. Zira gelecekte ele alınacağı gibi, değişim Allah hakkında aklen imkânsızdır.

Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu inkâr edenler, şu delili ileri sürmüşlerdir: İlim, ancak iki şey arasında oluşan özel bir bağlantıdır. Hiçbir şekilde tek başına âlim olunmaz. Her bakımdan tek olanın, kendisini bilmesi mümkün değildir. Nefislerimiz ise her açıdan birleşiktir. Bu durum bizim kendimizin bilmemize imkân sağlamaktadır. Bizim kendi nefsimizi bildiğimize göre, Allah da kendisini neden bilmesin? Buna verilen cevap ise "Biz, beden ve nefisten oluşmaktayız. Bu farklı nitelikler kendimizi bilmemize fırsat vermektedir" şeklindedir.

Eğer denilse ki: Âlim olması, onun ma'lum olmasının aykırılığı itibarıyladır.

Bunun yanıtı şudur: Onun âlim ve ma'lum olması, ilmin onunla olmasının bir parçasıdır. Yoksa ilmin onunla olması, onun bir kısmı değildir. Zira bu durumda kısır döngü gerekir.

Bunun cevabı şudur: Zât, belirli bir zâta aykırı olduğunda olur. Yukarıda açıkladığımız gibi bundan iki bağlantı ortaya çıkar.

Bir başka şey ile âlim olduğunu soyutlayanlara göre iki bilinebilenden (malum) biriyle oluşan ilim, diğerini bilmekten başkadır. Zira onlardan birisini diğeri olmaksızın akletmesi mümkündür. Eğer malumat ile âlim olursa, bu durumda onun zâtında sınırsız bir çokluk oluşur.



Cevap: Çokluk bağlantılarda oluşur. Nispetlikteki adetler, zâtta çokluğu gerekli kılmaz.

Hişâm bu konuda şöyle demiştir: Allah Teâlâ eğer ezelde tüm parçaları (cüz'iyât) bilecek olursa, onun bildiğinin gerçekleşmesi zorunludur. Yokluğunu bildiği ise, var olamaz. Zorunlu (Vâcib) ve imkânsıza (mümteni) kudret etki edemez. Bu durumda Allah'ın bir nesneye güç yetirememesi lazım gelir. Kulun da bir eyleme güç yetirememesi gerekir. Bu ise Rububiyet ve kulluğa aykırıdır. Bu ise emir ve yasak, ödül ve ceza, sevap ve ikap ile peygamberlerin gönderilmesini anlamsız kılar.

Bunun yanıtı şöyledir: Gerçekleşeceğini bilmek, kudret ile bağlantılı bir gerçekleşmeye bağlı olur. Buna göre ona engel bir şey olmaz.

Allah'ın sınırsız bilgi sahibi olduğunu kabul etmeyenlerin delili şudur: İlim, bilinebilenin sayısına göre değişir. Bu ise sınırsız bilgileri ortaya çıkarır. Bu aklen mümkün değildir. Zira her sayı, noksanlık veya fazlalık yapar. Böyle olan da sınırlı olur.

Cevap: Bağlantılara yönelik sayısal artış, itibaridir. Bu nedenle onun hariçte birçokluğu gerekmez.

Tüm bilinebilenleri bilmediğini zanneden bir diğer kısma göre ise, eğer Allah tüm nesneleri bilecek olursa, bir şeyi bilir ve onunla âlim olur. Sonra da onu bilmekle âlim olduğunu bilir ve böylece uzar gider. Bu ise sonsuza dek sürer ve herbir ilim zincirleme devam eder.

Bunun cevabı ise, az önce geçtiği gibi sayısal artış nispetlerdedir. Bu ise itibaridir.

ALTINCI SAYFA

## Allah'ın İradesi

İradî eylemler, istem (irâde), bilgi (ilim), güç (kudret), yöneliş (kast) ve yapma (icâd) ile gerçekleşir. Buradaki ilmin ne olduğu bellidir. Zira bilmeden bir işe yönelmek mümkün değildir. İrade ise, yapmak istemeyle gerçekleşir.

İrade, düşünen insanların rahatlıkla bilebileceği bir durumdur. Herhangi bir insan, bir eylemi gerçekleştirmeden veya terk etmeden önce kendisinde iki durumdan birisini tercihe yönelik bir yöneliş hisseder.

İhtiyar, iradeye anlam bakımından yakındır. İrade olmaksızın öteki tarafı da düşünmek anlamındadır. Kudret, kasıt, icad terimlerinin anlamları açıktır. Aralarındaki fark ise ilim, iradeden öncedir. Kudret de kastın önündedir. Kasıt da icaddan evveldir. Bu üçü ile öncekiler arasındaki fark açıktır. Bu beşe de çıkarılabilir ki o da gerektiricidir (dâiye).

Gücü yeten tarafından iki taraftan birisinin seçilmesinde, onun tercihini cazipleştirecek bir etken, gerektirici de bulunmaktadır. İşin özünde ilim ile irade arasında rütbe farkı vardır. Bu olmayabilir de. Özgür hareket ortaya çıktığında herhangi bir üstünlük olmaksızın iki taraftan birisi seçilebilir.

Mu'tezile ulemasından bir kısmına göre irade, söz konusu gerektiricidir. Oysaki bu iki açıdan yanlıştır:

**Birincisi:** Susuz kalan bir kimse, su içme arzusu varken, iki eşit bardaktan birine yönelecektir. Hâlbuki bu anda onu bilinen veya sanılan yararlarının eşit olmasıyla birlikte, onlardan birisine yönelir. Oysaki buradaki tercihte bir gerektirici yoktur.

**İkincisi:** Dâiye (gerektirici), iradeden öncedir. Zira bilgi oluştuktan veya zan olduktan sonra eylem, terk yönünde ağırlık basar ve bundan sonra da birey buna yönelir. Bu böyle bilindikten sonra deriz ki:

Âlimlerin büyük çoğunluğu, Allah'ın irade sahibi olduğu konusunda oy birliğine varmışlardır. Ancak onlar iradenin anlamı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır

İradeyi bazıları vücudî olarak kabul ederken, bir başka kesimde onu mürekkep olarak değerlendirmiştir.

Onun varlıksal olduğunu ileri sürenlerden bazıları şöyle demiştir: İrade, zâtın aynısıdır. Bu Ferrâ'nın (ö. 458/1066) görüşüdür. Bir kısmı da iradeyi ilmin dışında artık (zâit) bir nitelik olarak değerlendirmiştir. Bu görüşü benimseyenler bazı Eş'arîler ve Mu'tezile âlimleridir.

Bir başka kesim de iradeyi, Allah'ın ilmi olarak kabul etmiştir. Zira onlara göre fiilin gerçekleştirilmesini gerektirici bir takım yararlar gözetilmektedir. Bu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşüdür. Ka'bî (ö. 319/931) gibi düşünen bazıları da iradenin Allah'ın fiillerinde, ilmi de o iradesinde olduğunu söylemişlerdir. Bu, başkalarının fiillerinde ise irade, emir şeklinde tezahür eder.

İradenin olmadığını ileri sürenler, Allah'ın yenilemeyeceği (mağlup) ve kerih görülemeyeceği (müstekreh) tezinden hareket etmişlerdir. Bu yaklaşım Neccârîlere aittir. İlahi iradenin mürekkep olduğunu ileri süren filozoflara göre ise irade, Allah'ın ilmidir. Allah'ın ilmi olan irade onda ortaya çıkmıştır. Bunun sadır olmaması ise Allah hakkında söz konusu olamaz.

Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki bu konuda uzlaşma sadece lafızda gerçekleşmiştir.

İradenin Allah'ın zâtına artık olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Eş'arîler bu konuda irade sıfatının kadim olduğu görüşündedirler. Kerrâmiyye ise, Allah'ın zâtıyla kâim hâdis bir niteliktir şeklinde düşünmektedirler.

Mu'tezile ulemasından Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Haşim (ö. 321/933) ile Kadi Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise, "bir yerde olmaksızın hâdis olarak vardır" görüşünü benimsemişlerdir.

Bunlar arasında Ferrâ'nın (ö. 458/1066) görüşü bozuktur. Zira Allah'ın sıfatı onun zâtının aynısı olamaz. İrade zâtın bekâsıyla birlikte icattan sonra ortadan kalkar. Çünkü sıfat zâtın ötesinde irade edilene (murad) tabidir.

İradeyi, ilim ile yorumlayanların yaklaşımı da yanlıştır. Zira bu durumda ilme bağlı olur ve onun dışında bir başka şey olur. Neccar'ın sözü ise gene doğru değildir. Zira cansızlar ve uykuda olanlar da irade olmaksızın mağlup edilemezler.

Kerrâmiyyenin yaklaşımı, hâdis varlıkların Allah'ın zâtıyla var olmasının imkânı olmadığı için geçersizdir. Nitekim bu konu ileride ele alınacaktır.

Mu'tezile âlimlerinin görüşü de böyledir. Çünkü bir şeyin sıfatı onun zâtıyla var olamayacağı için zorunlu olarak aklen imkânsızdır.

Doğrusu şudur: İrade varlıksal bir sıfat olup zâtına izafi olarak Allah'a aittir. Zira Allah, iradesiyle hareket edendir.

Bunu şöyle açıklayabiliriz: İnsan iradesiyle gerçekleşen eylemler, iradeden bağımsız olamaz. İrade, daha önce geçtiği gibi zât üzerine zâittir ve kadimdir. Zira Allah'ın zâtında hâdisler bulunamaz. Bu nedenle Allah, ezelde irade edendir. Hâdis ise, uygun ve belirli bir zamanda gerçekleşendir. Söz konusu bu zaman dilimi gelince irade, hâdisi ortaya çıkarır.

Ehl-i sünnet'e göre iradenin Allah'a nispet edilmesi gerekir. Şöyle ki: Bazı fiillerde, diğerlerine öncelik tanınır. Oysaki bu sonraya da kalabilirdi. O eylemi öne almayı gerektiren kudretin dışında bir etken vardır. Zira bu eylemler zamana nispet edildiğinde, gerçekleşmesi eşit olabilirdi. Yani zaman onlara eşit düzeydedir. Bu fiili oluşturan ilim de olamaz. Çünkü bir eylemin meydana gelmesi iradeyle olur. İlim maslahata yönelik değildir. Zira Allah'ın fiili için bir muallel (nedenlendirici) olamaz. Hayat için de bu aynı konumdadır. Yani yaratmada etkin faktör değildir. Zira hayat, kudret gibi nispeti denktir.

Sem' ve Basar sıfatları, tabi olmakta İlim gibi olduğu için bir varlığın meydana gelmesinde etkinliği yoktur. Kelâm da böyledir. Kelâmın yaratmayla bir bağlantısı yoktur. Bir şeyin meydana gelmesinde rol oynayan ayrı bir sıfat var olup, irade şeklinde adlandırılmaktadır.

Bu yaklaşıma iki şekilde itiraz edilmiştir.

**Birincisi:** İrade diğer vakitlerde icat etmeye uygun değilse, eylem sahibi özgür iradesiyle hareket etmez ve zorunlu olmuş olur. Zira diğer bir vakitte fiili gerçekleştirmeye imkân bulamaz. Eğer uygun olursa, bazı vakitlerle özel bağlantısı eğer bir tercih ediciye bağlı olmazsa, mümkün konumuna düşer ve tercih edici olmaz. Böylece delilin aslı ortadan kalkar. Eğer bir başka tercih ediciye gereksinim duyarsa, bu durumda ayrı bir iradeye ihtiyaç duyar. Bu durum zincirleme devam eder gider.

**İkincisi:** Eğer irade hâdis olursa, bu durumda hâdisin Allah'ın zâtıyla var olması gerekir. Eğer bu kadim olursa, buna göre de kadimin bitip tükenmesi lazım gelir. Çünkü var ettikten sonra (icad) varlığını sürdüremez. Bu doğ-

rultuda cisimlerin sonradan oluşu ekseninde kanıtlarınız geçerliliğini yitirdi. Zira cisimlerin hâdis olduğu ile ilgili kanıtlarınızın özü, kadimin tükenmesinin mümkün olmamasıdır. Nitekim şöyle dediniz: Eğer sükûn ezeli olursa, bunun tükenmesi aklen imkânsız olur.

İlkini şöyle yanıtladılar: İrade, aynı zamanda bir şeyin belirli bir zamanda meydana gelmesi amacıyla taalluk etmenin zorunlu durumudur. Bu nedenle taalluk, zâtı itibarıyla vacip olduğunda bir başka iradeye gereksinim duymaz. Onlar bahsi geçen iradesiyle hareket edeni (muhtar), zorunlu (mûcib) konumuna düşürmek şeklindeki kuşkuyu uzaklaştırmak amacıyla bunu zikretmektedirler.

Bununla ilgili bizim cevabımız şudur: İrade, bir tercih edici olmaksızın bir şeyin oluşmasına yönelme niteliğidir. Zira iradesiyle iş gören (muhtar), iki eşit iradesiyle bir tanesini yaptığı bilinmektedir. Burada bir tercih edilen vardır.

İkincisi ise, irade kadimdir. Zeval, o iradenin bağlantılı olduğu durumla o vakitte alakalıdır. İradenin bağlantılıları ise hâdistir.

Bu, itiraz edilebilir bir görüştür. Zira irade yok olabilir. Murad olmaksızın irade gerçekleşmez. Kadimin yokluğu ise mümkündür. Çünkü sözgelimi Zeyd'in var olacağını Allah ezelde bilmektedir. Oysaki Zeyd, var olduktan sonra ölecektir. Biz cisimlerin hâdis olduğunu, bu tür bir başlangıca ihtiyacı olmaması şekliyle delillendirmekteyiz. Bu konu ileride gelecektir.



Filozofların Allah'ın mürîd olmamasıyla ilgili dayanakları şunlardır:

**Birincisi:** Eğer bu fiili gerçekleştirmek daha iyi olursa, bununla zâtındaki eksiklik tamamlanmış olmaktadır. Aksi takdirde anlamsız olur. Bunun yanıtı dördüncü sayfada (bölüm) geçmiştir. İradesiyle iş yapan (muhtar) bir şeyi seçerken onunla yetkinlik kazanmak için yapar. Bunu da ya işin aslında en iyiyi oluşturmak için yapar ya da bir başkası için yapar. Onun yetkinlik için harice ihtiyacı yoktur. Eğer ikinci şekle göre iş yapacak olsa, bu durumda yetkinleşmeye gereksinimi olmadığı gibi, anlamsızlık da ortaya çıkmaz. Çünkü kendisine en uygun gelen durum eğer kemale erdirmek anlamında olmazsa, bu anlamsız (abes) olmaz. Çünkü abes, asla daha iyi olma özelliği taşımaz.

**İkincisi:** İrade eğer kadîm ise, irade edilenin de (murâd) kadîm olması gerekir. Eğer irade hâdis olursa, bu durumda onun bir başka iradeye gereksinimi olur. Bu da kısır döngü içerisinde zincirleme devam edip gider.

Bunun cevabı şudur: İrade kadimdir. İradenin bağlantısı içerisinde olduğu nesneler ise belirli ve sınırlı zamanla ilişkilidir. Çünkü irade, irade edilenden

öncedir. Sözgelimi birisi hacca gitmek istese, bir-iki sene sonra vakti gelince, irade o konuda kararlılık gösterir.

Zamanın yaratılmasıyla taalluk olur veya o belirli zamanın sona ermesiyle bağlantılı olur. Hâdislerin yaratılması zamanın dışında olabilir mi? ön sorusunun cevabı olarak düşünüldüğünde, Allah'ın zamanı, şu zamanda yarattığı düşünülemez. Zamanın yaratılmasıyla ilintili olarak, zamanın bittiği an durumu, Allah'ın ezeli bilgisinde belirgindir. Bu durumda ikinci bir zamana gereksinim duyulmaz.

**Üçüncüsü:** Allah'ın iradesi eğer hâdis olursa, bir başka iradeye gereksinim duyar. Eğer irade kadim olursa, tüm gerekleriyle birlikte eylem de zamanında oluyorsa, bu göstermektedir ki, onun yaratıcısı özgür iradesi olmayan zorunlu bir konumdadır.

Bunu şöyle cevaplandırırız: Bir şeyin ihtiyacının irade ile ortaya çıkması onu yapanın özgür irade sahibi olmadığı anlamına gelmez.



YEDİNCİ SAYFA

## Hayat, Bekâ, Sem' ve Basar Sıfatları

Allah'ın diri (hay) olduğu konusunda akli hareket edenlerin tümü uzlaşma halinde olmakla birlikte, aralarındaki ayrılık, hayatın anlamı üzerindedir.

Filozofların büyük bir kısmı ile Mu'tezile ulemasından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre hayat, ilim ve kudretin var olmasıdır.

Bizim âlimlerimiz ile bazı Mu'tezilî bilginlere göre ise hayat, zâta zait olup kendisiyle bilgi ve gücün elde edildiği bir sıfattır. Onlar bunu şöyle kanıtlamışlardır: Eğer bir canlı varlık, cansızlardan bir nitelik ile ayrıcalıklı olmazsa, o canlı olan, ilim ve güç sahibi olma imkânını elde edemez.

Eğer denilse ki: Hay olan zâta ayrı bir nitelik olmaksızın hayat sıfatı tahsis edilmektedir. Bu aynı zamanda ilim ve kudret için de söz konusu olamaz mı? Bu da zincirlemeyi gerektirmez mi?

Buna karşılık olarak deriz ki: İlim ve kudretin gerçekleşmesi zorunlu olarak hayata bağlıdır. Bunların Hayat sıfatı olmadan vaki olması aklen imkânsızdır. Ancak Hayatın bir başka sıfata bağlanma ihtiyacı yoktur. Bu nedenle onun bizzat kendisi gerçekleşebilir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre, Allah Teâlâ'nın zâtı, tüm diğer zâtlardan farklıdır. İlim ve kudret, bir başka sıfata değil, zâta özgü olarak nedenlenmiştir.

Buna cevap vermek gerekirse şöyle denilir: İlim ve kudret, hayat olmaksızın asla gerçekleşmez. Hayatın, ilk sayfada (bölüm) geçtiği gibi, zâtın özü (ayn) olması mümkün değildir.

Bekâya gelince, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve tabileri ile Bağdat Mu'tezile ekolüne göre Bekâ, Allah'ın zâtı ile kaim bir sıfattır. Bu şekilde Allah'ın Baki olduğu onaylanır.

Ebû Bekir Bâkıllânî (ö. 403/1013), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve İmam (Fahreddin Razî) ile Basra Mu'tezilî âlimleri ise, ayrı bir sıfat olmaksızın Allah'ın zâtı ile Baki olduğu düşüncesindedirler.

Doğru olan görüş, ilk kesiminkidir. Zira bekâ, varlığın sürekli olmasıdır. Kuşkusuz Allah'ın varlığının sürekliliği, varlıksal bir durumdur. Bu, O'nun zâtına aykırıdır. Araz olması nedeniyle bu mümkün varlıklar için söz konusudur. Zira bekâ gerçekleşmezse, zâtın Bâkî olması da düşünülemez. Zira Bâkî ancak bekâ ile gerçekleşir. Eğer bekâ olursa bu onun zâtının aynısı olmamalıdır. Zira yukarıda geçtiği gibi bu ancak sıfat şeklinde oluşur.

Bu yaklaşıma karşı gelenler aşağıdaki şu delillere dayanmışlardır.

**Birincisi:** Eğer onun Bâkî oluşu zâtının dışında bir başka şeyle gerçekleşmişse, bu durumda zâtının Vâcibliği bir başka şeyin Vâcibliği ile oluşmuş demektir.

Bunun yanıtı şudur: Bir sıfatın bir başka sıfata olan gereksinimi zâttan kaynaklanmış olamaz.

**İkincisi:** Eğer bekâ sıfat olursa kuşkusuz o bakidir. Bu ise bir başka bekâyı gerektirir. Bu da zincirleme devam eder gider.

Bu görüş, "Bekânın bekâsı, vücudun vücudunda olduğu gibi, zâtın kendisidir" şeklinde cevaplandırılır.

**Üçüncüsü:** İmamın (Fahreddin Râzî), "Bekâyı anlamanın en makul şekli, var olmayı yokluğa tercih etmeyi gerektiren bir sıfattır. Bu ise Vacip hakkında aklen imkânsızdır" şeklindeki yaklaşımının cevabı şudur:

Bekânın tercih gerektirici bir sıfat olduğunu düşünmüyoruz. Zira bekâ, varlığın sürmesi veya varlıksalın sürekli olması demektir. Bu durumda varlığın üstünlüğüne bağlı olanın, bu şekilde sürekliliği mümkün kılmaz.

Milliyyûn (Semâvî din mensupları) Allah Teâlâ'nın Sem' ve Basar sıfatlarıyla nitelendiği konusunda uzlaşmışlardır. Ancak onlar bu her iki sıfatın anlamı konusunda görüş ayrılığına sahip olmuşlardır.

İslâm Filozofları, Kâ'bî (ö. 319/931), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre Sem' ve Basar, Allah'ın işitilebilenleri ve görülebilenleri bilmesidir.

Eş'arîlerin, Mu'tezile'nin ve Kerrâmiyye'nin büyük çoğunluğuna göre ise Sem' ve Basar sıfatı, ilimden ayrı iki niteliktir.

Mütekaddimin kelâmcılara göre onlar, hissedilenlere etki yapan duyu ile ortaya çıkar. Nitekim görmek, görülen nesnenin formunun gözde yansıması ile gerçekleşir. Duyma ise, harici sesin hava yoluyla kulağımıza ulaşmasıdır. Tüm bunlar Allah hakkında aklen imkânsızdır.

Bunun cevabı şudur: Sem' ve Basarın duyularla gerçekleşeceği fikrini kabul etmeyiz. Onların etkisi ise, idrakler bölümünde ele alınmıştır.

Sem' ve Basar sıfatlarını İlim olarak değerlendirenlerin dayanağı şudur: Eğer Allah işitici ve görücü olsa, bu durumda onun hâdislerin yeri olması gerekir. Zira işitme ve görme, işitilen ve görülen hâdis olması nedeniyle onlar da birer hâdistirler. Nitekim ma'dumun (yok) görülmesi ve işitilmesi aklen imkânsızdır.

Bu yaklaşımı şöyle yanıtlarız: Her ikisi de zâta eklenmiş birer sıfattırlar. Hâdis olan bu iki niteliğin işitilen ve görülenlere olan bağlantısıdır. Nitekim İlim de böyledir. Yine işitilen ve görülenleri bilmek sizin anlayışınıza uyar. Bu nedenle sizin yanıtınız bizim de cevabımızdır.

Sem' ve Basarın, İlimden ayrı olduğunu ileri sürenlerin yaklaşımı şudur: Biz bir şeyi en üst düzeyde biliriz. Onu gördükten sonra onu açıkça bilir, iki durum arasındaki ayırımın bilincinde oluruz. Bu artık (zaid) görmek ve işitmektir.

Filozoflar buna itiraz ettiler ve Sem ve Basar, duyunun etkisinin hissedilenler formunda elde edilebileceğini açıkladık dediler. Bu artık, söz konusu etkiye yöneliktir. Bu ise Allah hakkında aklen imkânsızdır.

Bunu şöyle yanıtladılar: Daha önce geçtiği gibi görmek, formun oluşması demek değildir. Zira büyüğün suretinin küçükte oluşması mümkün değildir. İşitme de sesin hava tarafından kulağa ulaştırılması anlamına gelmez.

Yine o iki sıfatın Allah'a nispeti konusunda şunu ileri sürdü: Allah diridir (hay). Diri olanın görme ve işitme ile nitelenmesi gerekir. Bir nitelik ile vasıflanabilen herkes, onunla nitelenmese bile, karşıtıyla nitelenebilir. Allah Teâlâ Semi' ve

Basîr olmazsa, sağırlık ve körlük ile nitelenmesi gerekir. Bu ise O'nun hakkında bir eksikliktir.

"Hayatın Sem' ve Basar sıfatları için gerekli olduğunu anladık. Ancak Allah'ın zâtı ile ilgili olarak şehvet, hırs ve çekememezlik nitelikleri gibi, bu ikisi de var olmayabilir?" denildiğinde, "Bu durumda Allah'ın Sem' ve Basar ile nitelenmesi uygun olmaz" şeklinde cevap veririz.

Filozoflar görüşlerini yine şöyle delillendirmeye çalıştılar: İşitme ve görme, işiten ve gören olmaksızın gerçekleşmez. Bir insan da işiten ve gören olabilir. Allah Teâlâ Semi' ve Basir olmazsa, gören ve işiten bir insan, O'ndan daha mükemmel olur.

Buna şu şekilde itiraz ettiler: Yürüyen, yürümeyene göre daha üstündür. Güzel yüzlü, çirkine göre daha yetkindir. Ancak bunlar Allah hakkında söz konusu olamaz.

Buna verilecek yanıt ise şöyledir: Yürüyen kimse, yürümeyene göre mutlak anlamda üstün değildir. Bu, hayvanlar için de söz konusudur. Yine güzel yüzlü olmak da böyledir. Ancak bunlar işitme ve görmeden farklıdır. Zira işitilenler ve görülebilenleri idrak etmek onların kendilerini idrak etmek demektir. Kuşkusuz varlıkların kendilerini idrak etmek, onları idrak etmemekten mutlak üstünlüğe sahiptir. Özellikle idrakler bölümünde açıkladığımız gibi görme ve işitmenin elde edilmesi, duyuların aracılığı olmaksızın da mümkündür.



Bunlar arasında doğru olan şudur: Allah'ın Sem' ve Basar niteliklerine sahip olması gerekir. Zira geçmiş sayfada açıkladığımız üzere Allah Teâlâ tümel ve tikel olarak tüm bilinebilenleri bilir. Bu ister işitilebilen isterse de görülebilen olsun. Allah, görülebilen ve işitilebilenlerin zâtlarını bildiğine göre O, işiten ve görendir. Zira idrakler bölümünde açıkladığımız gibi görme ve işitme ancak onların zâtlarını bilme şekliyle gerçekleşir.

HÂTİME

## Yaratma-Kudret İlişkisi

Mâverâünnehir âlimlerinden bir kısmına göre, yaratma sıfatı, kudret niteliğinden farklıdır. Allah Teâlâ bu âlemde çok sayıda güneşler ve ayları yaratmaya kadir olduğunu biliyoruz. Ancak yaratmamıştır. Bu doğrultuda kudret, yaratmaktan ayrı olarak tezahür etmektedir. Biz, bir şey hakkında, "Bu mahlûk kılındı" deriz. Zira Allah onu yaratmıştır. O nesnenin varlığının nedenlenmesi,

Allah'ın onu yaratmasıdır. Eğer tahlîk (yaratma) mahlûkun (yaratılan) aynısı olursa, bu durumda sözümüz yer bulmuş olur. Çünkü Allah onu yerli yerince yaratmıştır. Bu doğrultuda bizim "Bu mahlûk kendisi için var oldu" dememiz, doğru değildir. Eğer kendisi için var olsa bu durumda onun varlığı Allah'ın yaratmasıyla olmaz.

Değişimin açıklanması bir başka şekilde de olabilir. Şöyle ki: "Yaratma kudrete bağlıdır. Kudret ise yaratmaya bağlı değildir.

İmam (Fahreddin Râzî) bu konuda şöyle dedi: Kudret sıfatı tesirle bağlantılı olarak veya olmayacak şekilde gerçekleşen uygunluk yoluyla (cevaz) etkili olur. Yaratma niteliği ise, eğer etkili ise yine cevaz yoluyla gerçekleşir ve kudretin aynısı olur. Eğer zorunluluk (vücub) yoluyla etkili ise, bu durumda Allah Teâlâ'nın, özgür iradesiyle hareket eden değil, zorunlu (mûcib) varlık olması gerekir.

Birisi, "Eğer o cevaz yoluyla etkili olursa bu kudretin aynısı olur" önermesini kabul etmiyoruz" diyebilir.

Buna verilecek yanıt şöyledir:

Mahlûkattaki yaratma etkisi, zorunluluk (vücûb) yoluyladır. Allah ne zaman ki bir şeyi yarattı, o anda söz konusu mahlûkun yaratılması zorunlu olmuş olur. Aksi takdirde acizlik gerekir. Onun Allah'tan meydana gelmesi ise, câizlik yoluyladır. Zira Allah onun yaratılmasını ne zaman istedi o anda yaratmış, ne zaman istemedi ise yaratmamıştır. Kudret ise bunun tam tersidir. Zira kudretin etkisi uygunluk (cevâz) yoluyla, onun Allah hakkındaki husulü ise vücup yoluyladır. Yaratma konusunda, icap ve cevaz olmak üzere iki yön bulunmaktadır. İcab boyutunda Allah'ın zorlanan olması gerekmez. Cevâz boyutunda ise, yukarıda açıklandığı şekliyle O'nun kadir olmasıdır. Yaratmanın uygunluğu, kudretin uygunluğundan başkadır.

SEKİZİNCİ SAYFA

## Allah'ın Mütekellim Olması

Milliyyûn (Semavi din mensupları) bu konuda uzlaşmıştır. Ancak kelâm âlimleri Allah'ın kelâmının anlamı konusunda farklı görüşlere sahiptirler.

Mu'tezile ve Hanbelî âlimler, bunların söz konusu anlamlara delalet eden harfler ve lafızlar olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Mu'tezile bilginleri Allah'ın

kelâmını, O'nun zâtının dışında var olan, Levh-i Mahfûz, Cebrâil ve nebi gibi hâdis olarak nitelendirmiştir. Bu konuda onlar şöyle demişlerdir: Allah'ın konuşan (mütekellim) olması, bu harfleri halk etmesi ve kendisine özgü cisimlerde manalara delalet eden sesleri yaratması anlamındadır.

Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), Allah'ın bir şeye ol demesi, bir yerde olmaksızın araz ve hâdistir. Diğer sözleri ise bir cisimde var olan hâdis araz olarak kabul etmiştir. Hanbelîlere göre kelâm Allah'ın zâtı ile kâim olan kadim bir sıfattır.

Eş'arîler Allah'ın kelâmını, Kelâm-ı nefsî olarak adlandırılan lafızların anlaşılması olarak değerlendirmişlerdir. Kelâmullah Allah'ın zâtıyla var olan ezeli bir niteliktir.

Kerrâmiyye ise, Allah'ın kelâmı ezelidir ancak bu lafız ve mana olarak değildir. Kelâmullah Allah'ın kendisinde sözünü oluşturma gücüdür. Söz ise bu delalet eden lafızlardır. Onlar Allah'ın kelâmı ile sözünü (kavl) birbirinden ayırmaktadırlar. Yine onlar Allah'ın sözünü O'nun zâtıyla kaim bir hâdis olarak nitelendirmişlerdir.

Sonradan olanların Allah'ın zâtıyla var olmasının gerçek olmadığı konusu ileride gelecektir.



Mu'tezile ve Hanbelîler, Allah'ın kelâmının bu harfler ve sesler olduğu şeklindeki görüşlerini şöyle delillendirmeye çalışmıştır:

**Birincisi:** Kelâm teriminin sözlük ve yaygın kullanımdaki (örf) anlamı harfler ve seslerdir.

**İkincisi:** Kur'an-ı Kerim'de "Arapça bir Kur'an indirdik" (Yûsuf 12/2) buyruğu vardır. Burada Kur'an'ın, Arapça olduğu belirtilmiştir.

**Üçüncüsü:** "Eğer (kendilerine tearruz edilmesi emrolunan) müşriklerden biri senden aman dilerse ona eman ver. Ta ki Allah'ın kelâmını dinlesin. Sonra onu emin olduğu yere kadar (selametle) ulaştır. Çünkü onlar (hakikati) bilmeyen bir kavimdir" (et-Tevbe 9/7) mealindeki ayete göre işitilenler sesler ve harflerdir. Mu'tezile, bu harfler ve sesler sonradan olmadır (hâdis) dedi. Çünkü ya Allah, bu harfler ile ezelde bir kere veya ardışık olarak mütekellimdir denilecek; bu durumda eğer tek seferde olan ilki olursa, bizim işittiğimiz kelimeler bu sesten elde edilemez. Zira biz ardarda gelen harfleri işitmekteyiz.

Bu durumda bu Kur'an, ezelde işitilen olamaz. Eğer ikincisi doğru kabul edilirse, onlardan her birisi öncekinin gerçekleşmesine bağlı olarak gerçekleşir.

Bu ise zorunlu olarak hâdis olur. Eğer hâdis olursa onun Allah'ın zâtı ile var olması mümkün olmaz. Yine kendileriyle de kaim olmaları imkânsız olur. Bu durumda onların var olması Allah'ın dışında bir başka şeyle belirlenir. Eğer ikincisi olursa onun tüm varlığı, şart olduğu ve bağlantısı bulunduğu öncekinin yok olmasıyla gerçekleşir. Böylece de zorunlu olarak hâdis olur. Eğer hâdis olursa, onun Allah'ın zâtıyla var olması ve kendi zâtlarıyla ayakta durmaları uygun düşmez. Buna göre onun Allah'ın dışında bir başka varlık sayesinde var olması gerekir.

Hanbelîlere göre Allah'ın kelâmı söz konusu harfler ve sesler (savt) olunca, onun bir başka zât vasıtasıyla var olmaması gerekir. Zira bir şeyin niteliği bir başka nesne ile ve de kendisiyle var olamaz. Bu durumda ancak Allah'ın zâtı ile kaim olur ve böylece de kadim olmuş olur. Aksi takdirde Allah'ın zâtı, sonradan olanların yer bulduğu bir konuma düşmüş olur.

Hanbeliler ve Mu'tezile'nin görüşlerinin ilkinin yanıtı, kelâmdan kastın, nefsî kelâm olduğudur.

Şâir Ahtal da (ö. 92/710-11), "Biline ki, söz kalptedir" derken, kelâm-ı nefsîyi (düşünme) kastetmiştir. Bu şiir dilin (lisan) kalpta olduğuna bir delildir.

İkinci ve üçüncünün cevabı ise, ilk anlamı olan "Biz Kur'an'ı indirdik" ayeti, Arapça olarak tanımlanmıştır. İkincisi ise, Allah'ın kelâm lafzının işitilmesidir. Zira onun buna yöneltilmesi, bu niteliğin Allah'ın dışında bir varlığa nispet edilmesine bağlanmasından ve de bu lafız ve harflerin kadim olarak değerlendirilmesinden daha uygundur.

Doğrusu şudur: Allah'ın sözü (kelâm), nefsî olan kelâmdır.

Bunun ispatı ise şöyledir: Bir kimse kendisinde buyruk, yasak, haber ve bilgi gibi verileri, dil ile söylemeden önce iç dünyasında, zihninde tasarlar. Ardından onu dili ile söyler, yazar veya işaret eder. İşte bu anlam, kelâm-ı nefsîdir. Zihnindeki bu verileri dışa yansıtıp ifade ettiğinde ise o hissi kelâm olur. Nefsi ve hissi kelâmlar arasında farklılıklar vardır. Zira bu mana dışa vurulduğunda bunların hepsi, üç tür ve sınıfa ayrılır ki bu anlamın ötesinde bir durumdur.

Açık olan Nefsî kelâm, ilimden başka bir şeydir. Zira orada hitap amacı vardır ki bu ilimden öte bir şeydir. Nefsi kelâm irade, kudret ve diğer sıfatlardan da ayrıdır.

Emrin, irade olduğu sanılmamalıdır. Zira buyruk, iradenin dışında gerçekleşebilir. Nitekim kâfirin emri böyledir. Tersi ise, emredilmemesi ve irade edilmemesidir.

Bu anlaşıldı ise, Allah Teâlâ nefsi kelâm ile nitelenmiştir. Zira akıl bunun aksini iddia etmemektedir. Bu doğrultuda peygamberlerin varlığı da, Allah'ın mütekellim olduğu konusunda âlimlerin ittifakı olduğu anlamına gelmektedir. Geçen her iki husus da, tevatür yoluyla bilinmektedir.

Kelâm niteliğinin Allah'a nispeti konusunda anlam veya bu manaya ve iki takdire işaret eden lafız açısından bir uzlaşma söz konusudur. Bu uzlaşma kelâm sıfatının Allah'ın zâtına artık olması ve de hâdis olmaması yönündedir. Aksi takdirde kelâm Allah'ın zâtıyla kaim olursa, bu durumda hâdislerin de Allah'ın zâtıyla mevcut olması gerekir. Eğer kelâm, zâtın dışında bir başka şeyle var olmuş olursa, bu durumda o şeyin sıfatının da başka bir nesne ile gerçekleşmesi lazım gelir. Eğer kendisiyle mevcut olursa, buna göre de arazların Allah'ın zâtıyla var olmaları gerekmektedir.

Allah'ın sözünün hâdis olduğunu ileri sürenlerin akli ve nakli dayanakları şunlardır:

**Birincisi:** Buyruk, yasaklama, haber verme ve bilgi verme, hitap etme ancak bir muhatap olduğunda anlamlı olur.

**İkincisi:** Allah Teâlâ geçmiş siygasını birçok yerde kullanmaktadır. Sözgelimi "Şüphesiz biz Nûh'u, kavmine, 'Kendilerine elem dolu bir azap gelmeden önce kavmini uyar' diye peygamber olarak gönderdik" (Nûh 71/1) Buna göre eğer söz kadim olsa, bunun yalan olması gerekir. Ayrıca haber verilenden önce olması nedeniyle hâdis olur.

**Üçüncüsü:** Kelâm âlimleri Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Kur'an'daki mevcut ibareler kelâm-ı nefsîdeki anlamları göstermektedir. Zira onlar Kur'an'ın mu'cizeliğinin onda geçen lafızlar olduğunu bilmektedirler.

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre Kur'an'ın iki kapak arasında bir kitap şeklindeki bize ulaşan formu tevatürledir. Bu doğrultuda Allah'ın kelâmı hâdistir. Buna göre Allah'ın bu sözünün, nefsi kelâm olmaması gerekir. Aksi takdirde Kur'an Allah'ın kelâmı olamaz.

Allah'ın sözünün hâdis olduğunu ileri sürenlerin nakli delillerine gelince:

**Birincisi:** "O'nun emri, bir şeyi dileyince ona sadece "Ol!" demektir. O da oluverir. (Yasin 36/82) Ayetine göre emir sonucu olan şey (kâin), hâdistir. Buna göre Allah'ın kün (ol) sözü hâdistir.

**İkincisi:** Kur'an bir zikirdir. Nitekim şu gelen ayetler bunu göstermektedir: "Sâd. Bu zikirle dolu Kur'ân'a bak" (Sad 38/1) , "İşte bu Kur'an bir mübarek zikirdir ki, onu Biz indirdik. Artık siz mi onu münkir kimselersiniz?" (el-Enbiyâ 21/51). Bu ayetlere göre tüm zikirler, hâdistir.

Yine "Rablerinden kendilerine gelen her yeni zikri mutlaka alaya alarak dinlerler" (el-Enbiyâ 21/2), "Şüphesiz o Kur'an, senin ve kavmin için gerçekten bir zikirdir. Siz ondan sorulacaksınız" (ez-Zuhrûf 43/44) gibi ayetlerde yer alan zikir, muhdes bir zikirdir. Ancak bu yaklaşımda bazı kuşkular oluşabilir.

Bunun yanıtı şöyledir: Öncelikle ilklerin kelâmullahın muhdes olmasına delil olarak kullanılması gerçekten zordur. Abdullah b. Said'e (ö. 240/854 [?]) göre, Allah'ın kelâmı ezelde emreden ve yasaklayan ve haber veren değil idi. Daha sonra emreden, yasaklayan ve haber veren oldu.

Bu, itiraz edilebilir bir görüştür. Zira Allah'ın kelâmından bu tür buyruk, yasak ve haberlerden başkası anlaşılmaz. Eğer o, Allah'ın kelâmı olarak kabul edilirse, o zaman Allah'ın sözünün hâdis olduğu düşüncesi atılmış olur. Eğer bunun dışında bir başka durum kabul edilirse, bu akla aykırı geldiği için kanıtlanması gerekmektedir. Zira bir mananın bir başka anlama dönüşmesi düşünülemez.

Mâtüridî kelâm bilginlerinin çoğunluğuna göre Allah'ın kelâmı ezelde buyuran, yasaklayan ve haber verendir. Bunlardan bir kısmı ise, ezelde ma'dumun varlığı oluşturmakla görevlendirildiğini ileri sürmüştür. Bu ise savunulabilecek bir görüş değildir. Zira burada ma'dumun durumu ile ilgili kuşku bulunmaktadır. Allah'ın hitabı bu halde de bakidir. Bir başka kesim de Allah'ın emredilen olmadığı halde ezelde emreden olduğunu kabul etmiştir. Sonra ise devam etmiştir. Ardından mükellefler varlık sahasına geçtikten sonra söz konusu buyruklarla sorumlu tutulmuşlardır. Konuyla ilgili şöyle bir örnek verilmektedir: Çocuğun doğumundan önce ölmek üzere olan bir kimse, etrafında olan birilerine, "Eğer çocuğumun yaşadığına ve büyüdüğüne yetişirsen, kendisine baban senin okumanı emretti, de" diyebilir. Burada emredilen olmadığı halde buyruk vardır. Eğer o çocuk büyürse o zaman emredilen de var olur.

Bu incelenmesi gereken bir konudur. Zira Kelâm için bir emredilen ve nehyedilen olması gerekmez.

Buna karşılık bir kısım âlimler de Eş'arî metodu doğrultusunda şu görüşü ileri sürmüşlerdir: Allah Teâlâ'nın kelâmı haberdir. Haber ise ezelde tektir. Ancak bu haber vakitlerin değişmesi ve kendisine delalet eden lafızların farklılaşma-

sı doğrultusunda oluşan izafete göre değişebilir. Sözgelimi ilim sıfatı, tek bir nitelik olmasına rağmen bilinebilenlerin değişmesiyle orantılı olarak değişebilmektedir.

Eş'arîlerin Allah'ın kelâmını habere özgü kılmalarının arka planında bu amaç olduğu düşünülmektedir.

Bu yaklaşımı değerlendirmek gerekirse, inhisarcı anlayış doğrultusunda haberin vaktin değişmesiyle değişebileceği düşüncesine katılmıyoruz. Bu bir görüştür. Doğru cevap ise şudur: Makul manalardan oluşan kelâm-ı nefsî, makul muhatapla birlikte ortaya çıkan bir hitap şeklinde gerçekleşir. Bu bir zorunluluktur. Onunla gerçekleşen hitabın, önce ve sonrasına ait bir başka zamanda bulunan ma'kul bir muhatap ile birlikte meydana gelebilir. Bu hitap vakit ve halin uygunluğu doğrultusunda gerçekleşebilir. Bu ancak hissi kelâm için hoş görülmeyebilir. Çünkü bu durumda hisse dayalı olarak muhatabın bulunması gerekir. Bu orijinal ve çok başarılı bir yanıttır.

Üçüncünün cevabı şudur: Kur'an, kelâm-ı nefsî olup, bilinen ibarelerle telaffuz edilmektedir. Bu nedenle onu indirilmiş (münezzel) ve mu'cize olarak nitelendirmek uygun bulunmuştur. Bu doğrultuda Kur'an'ın kelâmullah olması, kelâm-ı nefsî anlamındadır.



Dördüncüye yanıt ise, oluşum talebi, ezelidir. Ancak onun zamana olan nispeti yaratılmışa göredir. Sözgelimi, bugün için bir şey söylenir ama yarın yapılabilir. Kur'an'ın hâdis olduğu ile ilgili naklî delillerden ilkine göre verilen cevap budur. Bu delil aklî ve naklî delillerin hepsi için dördüncü kanıt olarak itibar edilmektedir.

Beşincisinin cevabı ise, zikirden amaç, Kur'an lafzıdır.

Ardından Eş'arîler, bazı kimselerin görüşlerinin aksine Allah'ın kelâmının tek olduğunu kabul etmişlerdir. Diğer görüş mensupları ise Allah hakkında, buyruk, yasak, haber, istihbar (haber vermek), nida olmak üzere beş kelimeyi nispet etmişlerdir. Eş'arîlere göre tüm bunlar habere yöneliktir. Zira emir, başkasını tanımlamaya yöneliktir. Şöyle ki, eğer falan kimse eylemi yaparsa övgüyü hak eder, eğer terk ederse azarlanmaya layık olur.

Yasaklamak, buyruğun tam karşıtıdır. Diğerleri de böyledir.

Bu yaklaşıma itiraz edilebilir. Zira haber, nida, istihbar, emir ve buyruğun ötesinde doğru veya yalan olabilir.

HÂTİME

## Kur'an Lafzı

Kur'an lafzında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları onu Allah'ın levh-i mahfuzda yarattığı lafzın sureti olarak anlarken, bir başkaları da Cebrâil'in (a.s.) sözü şeklinde değerlendirmiştir. Diğer bir kesim de Nebi (s.a.v) şeklinde yorumlamıştır. En doğrusunu Allah bilir.

DOKUZUNCU SAYFA

## Rü'yetullah

Ehl-i sünnet, mesafe, göz önünde bulunmaksızın hiza, yön, yer olmaksızın Allah'ın görülebileceği konusunda uzlaşma içerisinde olmuşlardır. Konuyla ilgilenen diğer tüm görüş sahipleri ise, bunun aksine bir kanaate sahiptirler.

Müşebbihe ve Kerrâmiyye, Allah'ın görülebileceğinin imkânını onaylamakla birlikte, Allah'ın yer ve yön olarak görülebileceğini ileri sürmüşlerdir. Allah'ın mekân ve yönden soyutlanmış olduğu düşüncesine sahip olmakla birlikte, O'nun görülmesini tasarlayabilmektedirler.

Bu konu aklın tek başına sonuçlandırabileceği bir husus değildir. Bizim buradaki çabamız, Rüyetullahın imkânı üzerinedir. Bu nedenle burada fazla izahı gerek görmüyoruz. Çünkü sâdık söz (Kur'an) amaca ulaşmamız için yeterlidir. Bu, inkârcıların sözlerini iptal eder. Zira onlar sadece tasarlamaktadırlar.

Bunun açıklaması şöyledir: İdrakler konusunda ele alındığı gibi, cüz'inin idraki onun benzerinin idrak edilmesiyle mümkün olur. Bu örnek ile onun hakkında konuşulur. Bu ise tahayyül ve yok olanı var saymaktır (tevehhüm). Bu durumda algılanan olmayabilir. Sözgelimi aracılığı olmaksızın kendi nefsini kavrayabilir. Bu durumda kavrananın orada bulunması gerekir. Buna gözlem (müşâhede) denir. Müşahede, var olanın kendisinin kavranmasıdır. İdrakin bu türünü elde eden için, ister duyuyla olsun isterse olmasın, idrak meydana gelir ve bu zorunlu olarak gözlem olur.

Eğer bu anlaşıldıysa, şöyle devam ederiz:

Beşinci sayfada (bölüm) Allah'ın mutlak yetkinlikte ilim ve tam idrak sahibi olduğunu söyledik. Allah'tan hiçbir şey saklı ve gizli kalmaz. O, varlıkları özleriyle kavrar. Allah, hayalde canlandırmadan (tahayyül) ve tevehhümden (kuruntu) uzaktır. Varlıkların mahiyet ve özü, ondan saklı kalamaz. Allah var-

lıkların özlerini aracı numuneler olmaksızın idrak eder. Aracısız olarak varlıkların özlerini idrak etmesi, onun için bir müşahededir. O varlığın kimliği, yer ve nitelikten uzak olması mümkündür. Böylece müşahede olabilir. Varlıkların hüviyeti görülebilir. Ölüm sonrası dirilmenin ardından Allah Teâlâ gözde idrak gücünü yaratabilir. Gözlerde bu idrak gücünün yaratılmasından sonra Allah Teâlâ benzersiz, niteliksiz, doğrudan olmayarak, mesafe bulunmayarak ahirette tecelli ederek müşahede edilebilir.

Bu şekilde Allah'ın ahirette görülmesi akli ve nakli olarak açıklanabilir.

Akli delillendirme şöyledir: Cevher ve arazın birlikteliği görmenin temel şartlarındandır. Ortak hükmün müşterek bir illetle nedenlenmesi (ta'lil) zorunludur. Bu ise ya hâdis olarak gerçekleşir veya varlık şeklinde vuku bulur. İlki batıldır. Zira hudûs, eklenti bir vücud ve öncesi olmayan bir konumdan ibarettir. Yokluk (adem), gerektirici illetin bir parçası olamaz. Böylece vücud ortaya çıkar. Allah Teâlâ'nın var olması, O'nun görülmesini mümkün kılar.

Bu yaklaşımın itiraz edilebilir yönleri bulunmaktadır. Şöyle ki, bize göre cevher değil, renk, yüzey şeklinde arazlar görülebilir. Cevherin görülebileceğini varsaysak bile, müşterek hükümlerin nedenlenmesinin, ortak nedenlerle olma zorunluluğunu kabul edemeyiz. Zira bu durumda müşterek nedenlenme çok çeşitli olacaktır. Zira sözgelimi ısı, ateş ile güneşin ışığı arasında müşterektir. İlkinin nedeni, ateşin doğasıdır. İkincisi ise ışığın tabiatıdır. Eğer bu da kabul edilecek olsa bile, varlık ve hudûslukta olan bir indirgemeyi (hasr) onaylayamayız. Zira karşılık, nitelik ve temas hali ve bölünebilme, aralarında müşterek bir durumdur. Yine bu, cevherler ve araz arasında ortak bir bitişiklik ve yaratılmışlığın sağlıklı olmasını zedeler. Bu nedenle bu nesnelere müşterek bir neden gerekmektedir. Bu ise ya varlık veya hudûstur. İkincisi mümkün değildir. Bu durumda geriye varlık kalmaktadır. Allah Teâlâ vardır. Söz konusu bu aklen imkânsızlıkların (muhâlât) onda olması gerekir. Bu da onların delillerinin saçma olduğunu göstermektedir.

Nakli olarak delillendirmeye gelince:

**Birincisi:** "O gün yüzler ışıl ışıl parlar. Rablerine bakacaktır" (el-Kıyâme 75/21-22). Nazar, rü'yet (görme) anlamında ise, doğru anlaşılmış olur. Eğer bu gözün, görmek amacıyla görülecek tarafına yönlendirilmesi ise, bu durumda düz anlama bakılır ve rü'yete yönelik olur. Zira nazar (bakış), görme nedenidir. Sebep, lafzı ve sebep sahibinin iradesini salıvermek, mecaz şekillerinin en güçlülerindendir.

Eğer şöyle denilecek olursa: Bu yorum bizim te'vilimizden neden daha iyi olsun ki? Zira bundan amaç Allah'ın beklenen nimetlerinden birisi olabilir.

Şöyle de diyebiliriz: Bundan amaç, Allah'ın beklenen sevabı olabilir.

İlkini beklemek, bir üzüntü nedenidir. Ayet ise nimet bağlamında bir ifadeye sahiptir. İkincisi ise, ayette geçen nazar ifadesi sevaba yönelik olduğunda, bunun için gözün çevrilmesi gerekmez. Zira sevap için gözün görmesi gerekmez. Göz çevriliyorsa bu nimet için değil, görmek içindir. Eğer görme eylemi takdir edilmişse, burada sevap olgusu geri planda delilsiz olarak ortaya atılmış olur. Bizim yorumumuz daha doğrudur.

Birisi şöyle derse: Beklemek, eğer beklenen ulaştığında bu üzüntü değil, sevinç vesilesi olur. Buna verilecek en iyi yanıt, bizim yorumumuz çok açıktır ve gerçeğe daha yakındır demek olur.

**İkincisi:** "Mûsa, tayin ettiğimiz yere gelip Rabbi onunla konuşunca, 'Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım' dedi. Allah, "Sen beni göremezsin, ama dağa bak; eğer o yerinde kalırsa sen de beni görürsün" dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Musa da baygın düştü. Ayılınca, "Ya Rabbi! Sen münezzehsin, sana tövbe ettim ve ben iman edenlerin ilkiyim" dedi (el-A'râf 7/143). Bu ayette görme şartı olarak dağın yerinde durması gösterilmiştir. Bu ise mümkündür. Mümküne bağlantı kurulanın da mümkün olduğunu göstermektedir.

Bunun cevabı şudur: Bağlantı mutlak anlamda dağın yerinde durması değildir. Aksi takdirde görme (rü'yet), mutlak yerinde durmanın oluşması için meydana gelmiş olur. Burada bağlantı olan dağın yerinde durması tecelli halidir. Buna göre ayetin anlamı, eğer dağ tecelliden sonra yerinde durabiliyorsa, sen de buna güç yetirebilirsin demektir. Veya şöyle de denilebilir: Şart harf-i maziyi, muzari kılar. Bu doğrultuda Allah'ın "Eğer yerinde durursa" sözünün anlamı, eğer gelecekte yerinde durabilirse, sen de görebilirsin demektir. Oysaki dağ, yerinde durmamıştır. Aksi durumda görmenin gerçekleşmesi gerekir. Görmenin vuku bulmadığı konusunda icma vardır. Dağ hareket halinde olmuştur. Durağan halde iken hareket aklen imkânsızdır. Rü'yetin muhal ile bağlantılı gerçekleşmesi de bir aklen imkânsızlıktır (muhâl).

**Üçüncüsü:** Hz. Musa'nın talebi olan "Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım" ifadesi, görmenin imkânına işarettir. Aksi takdirde Hz. Musa'nın bu sorusu anlamsız olur ve cehaletten kaynaklanması gerekir. Buna verilecek

cevap, "Bu durum masiyet statüsünde değildir. Bu ise peygamberler hakkında câizdir" şeklindedir.

**Dördüncüsü:** "İyilik edenleri iyilikle mükâfatlandırırız, daha da fazlasını veririz" (Yûnus 10/26) Bu ayetten yer alan "ziyade/fazla" terimi, Hz. Peygamberden gelen bir rivayete göre, Allah'a bakmaktır (nazar).

**Beşincisi:** Kur'an'da "Bunlar, Rablerinin ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenlerdir. Bu yüzden işleri boşa gitmiştir. Kıyamet günü Biz onlara değer vermeyeceğiz" (Kehf 18/105) ayeti vardır.

**Altıncısı:** Yine Kur'an'da "De ki: 'Ben de ancak sizin gibi bir insanım; ancak bana tanrınızın tek bir Tanrı olduğu vahyolunuyor. Rabbine kavuşmayı uman kimse yararlı iş işleşin ve Rabbine kullukta hiç ortak koşmasın" (Kehf 18/110) ayeti bulunmaktadır.

**Yedincisi:** Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Siz dolunay halinde ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi göreceksiniz"

Mu'tezile âlimlerine göre rü'yetten (görme) amaç, tam bir açılım ise, bu kabul edilebilir. Zira kıyamet günü her şey zorunlu olarak bilinecektir. Eğer onunla gözle görmek kastediliyorsa, bunun aklen imkânsız olduğu belirgindir. Zira biz ancak yön, mekân ve önümüzde olarak görebiliriz. Bunun Allah hakkında kullanılması ise aklen imkânsızdır.

Buna cevap vermek gerekirse şöyle deriz: Gözün, mevcut bu görme gücüyle söz konusu bu idraki elde etmesinin çok zor olduğunu kabul etmekteyiz. Bizim iddiamız şudur: Allah Teâlâ ahirette bu idraki sağlayacak bir biçimde gözlerimizi daha da güçlü kılabilir.

Allah Teâlâ'nın, "Gözler O'nu (görüp) idrak edemez. O ise bütün gözleri idrak eder. O latîftir, habîrdir" (el-En'âm 6/103) buyruğunu öne sürmektedirler.

Bunu, "Bu kuvvetle beraber görme idrakini ortadan kaldırması neden mümkün olmasın?" şeklinde karşı soruyla cevaplarız.

Ehl-i Sünnet âlimleri bu konuda şunları söylediler: 'O'nu gözler kavrar' sözümüz, 'O'nu gözler kavrayamaz' şeklindeki ifademizin karşıtıdır. Çünkü her ikisi de birbirinin zıddını ileri sürmektedir. 'O'nu gözler kavrar' cümlesi genellik ifade eder. Zira burada genellik göstergesi olarak 'elif' ve 'lam' takısı bulunmaktadır. Onun soyutlaması, genelin selbedilmesidir. Bu ise soyutlamanın tümünü kapsamaz. Zira külli mûcibenin karşıtı, cüz'i salibedir (soyutlama).

Bu, üzerinde durulması gereken bir yaklaşımdır. Zira bu ayet öncesinde övgü içermektedir. Görmeye karşı çıkma, övgü olarak değerlendirilmiştir. Burada görme, bir noksanlık olarak sunulmuş olmalıdır. Bundan da amaç, genel soyutlamadır. Cüz'i soyutlayıcının doğruluğu, bütünü doğrulamaya engel değildir.

ONUNCU SAYFA

## Selbî Sıfatlar

Burada birden çok konu bulunmaktadır.

**Birincisi:** önceki (mütekaddimîn) ve sonraki (müteahhirîn) bilginlere göre Allah Teâlâ'nın mahiyeti, zâtı bakımından diğer mahiyetlerden başkadır.

Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre tüm bireyler birbirleriyle kendi aralarında eşittirler. Onlar ancak özel nitelikleriyle farklılık gösterirler. Allah Teâlâ ise başkalarından, ilahi nitelikleriyle farklıdır. Bu nitelikler ise vücub, tam kudret ve yetkin ilimdir.

Bu konuyu dikkatli inceleyecek olursak, kelâm âlimleri zât ile mahiyeti kastetmişlerse, bunun yanlışlığı açıktır. Zira Allah'ın mahiyeti eğer mümkün varlıkların mahiyeti ile aynı olursa, bu durumda Allah'ın mahiyeti, özel niteliklere sahip olmasıyla seçkinleşir. Eğer emir için olmazsa, üstünlüksüz bir üstünlük gerekir. Eğer emir için olursa, söz konusu emir ayrık (munfasıl) olursa, o zaman onun zorunluluğu (vücûb) bir başkası vasıtasıyla olur. Bu durumda ise bizzat mümkün olur. Eğer ayrık olmazsa, söz onun ihtisası üzerinde zincirleme döner durur. Eğer zât kastedilirse, bu durumda o tüm bağımsız olarak bilinenlerdir. Nitekim bu husus bazı kitaplarında şöyle açıklanmıştır: Zât, her istiklali tasavvur edilebilendir. Sıfat ise ancak bağlı olarak tasavvur edilebilen her şeydir. Buradaki tartışma lafzîdir.

**İkincisi:** Filozoflar ve bazı muhakkik kelâmcılar, Allah'ın mahiyetinin insan tarafından bilinemeyeceği konusunda aynı görüşe sahip olmuşlardır. Buna bazı kelâm âlimleri karşı çıkmışlar ve "Biz Allah'ın zâtı ile ilgili bir kısım hükümler vermekteyiz. Bir karara varmak, ancak hüküm verilen varlığın zihinde tasavvuruyla mümkündür." demişlerdir. Bu zayıf bir yaklaşımdır. Zira hüküm verilenin zihinde canlandırılması herhangi bir şekilde olabilir. Bu konuda doğrusu şudur: Allah'ın mahiyeti, bilinemez. Zira Allah hakkında bilgi, ancak vücub, vücud, ilim ve kudret gibi sıfatlar bağlamında mümkündür.

Allah hakkında, madde değildir, karışım da (mürekkep) değildir ve benzeri

soyutlanma niteliklerini (selbiyat) bilmek, onun özünü ve hakikatini bilmek anlamına gelmez.

**Üçüncüsü:** Allah'ın mahiyeti birleşik (mürekkep) değildir. Zira her mürekkep, parçalarına ihtiyaç duymaktadır. O cüz'ü ise ondan başkadır. Çünkü her birleşik, başkasına muhtaçtır. Her başkasına gereksinim duyan mümkündür. Eğer Allah'ın mahiyeti mürekkep olursa, bu mümkün anlamına gelir.

**Dördüncüsü:** Vâcibü'l-Vücûd bir şeyin parçası olamaz. Zira o, kemal sıfatı olmazsa, bu durumda onun Allah'tan soyutlanması gerekir. Eğer olursa, vacip varlık bir başkası aracılığıyla yetkinliğe ulaşmış olur. Bu ise zât için bir noksanlıktır.

**Beşincisi:** Vacip, hakiki sıfatları konusunda ayrık bir şeye ihtiyaç duymayandır. Bundan kasıt, "Vâcibü'l-Vücûd, her bakımdan olandır" şeklindeki sözleridir. Bunu da şöyle kanıtlamaya çalıştılar: Hakiki sıfattan bir şey, eğer başkasına bağlı olursa, onun öz kişiliği bu sıfata bağlı olur. Bu durumda onun zâtı, bir başkasına bağlı olur. Böylece de mümkün olur. "Zâtın bu sıfata bağlı olduğunu kabul etmiyoruz" şeklinde diyen bir kimse için önce şu denir: "Allah Teâlâ'nın sıfatları yetkinlik nitelikleridir. Eğer onlardan bir tanesi bir başkası aracılığıyla olsa, bu durumda Allah'ın zâtının başka bir etkenle yetkinleşmesi gerekir. Bu ise onun zâtının eksikliğini gösterir.

**Altıncısı:** Kerrâmiyye'nin görüşünün aksine, sonradan olanların Allah'ın zâtıyla var olmaması gerekir. Zira Kerrâmiyye, İrade, Kelâm ve İlmin hâdisliğini ileri sürmektedirler. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi bazı Mu'tezile âlimleri de, bilinenin (malum) hâdis olmasından ötürü, bilginin de sonradan oluştuğu kanaatindedirler.

Mâtüridî bilginler görüşlerini şöyle kanıtlamaktadırlar: Eğer Allah'ın zâtında bir şey sonradan meydana gelirse, zâtın onunla da nitelenmesi uygunluk arz eder. Bu uygunluk onun için gerekli olur. Böylece o ezeli olmuş olur. Oysaki bu aklen imkânsızdır. Zira nitelenmesinin gerekliliği, o şeyin ezeli olmasına bağlıdır. Bu ise yine muhaldir. Çünkü hâdisin ezeli olması aklen imkânsızdır.

"Hâdisin ezeli olmasının imkânsızlığı, hâdis nitelik kazanmasından dolayıdır. Vasıflanmasının uygunluğu geneliyle değil, aksine sadece söz konusu şeye nispetiyle bağlantılıdır. Bu durumda "varlığın ezeli olması mümkündür" şeklinde bir görüş ileri sürülebilir.

Ancak bu konuda doğru yol şudur: Eğer bu hâdis vücubun zâtı veya zâti sıfat-

lardan birisi olursa, bu durumda onun kadim olması lazım gelir. Aksi takdirde Vâcibin ayrılığa ihtiyaç duyması gerekir. Bu ise o, tüm yönleriyle vacip olamaz. Bu da doğru değildir.

Allah'ın sonradan yaratılan varlıklar hakkında fail ve âlim olmasının hâdisliği, hâdisin varlığı şeklindedir. İşitmesinin hâdisliği ise, O, işiten olmasıyla birlikte O'nun işitici olması, işitilenleri ve görülenleri görmesi anlamındadır. Bu hâdis olanların Allah'ın zâtıyla var olması zorunlu değildir.

Allah'ın yaratılmışlar üzerindeki faaliyeti, hâdis bir fiil ile olmaktadır. Zira kadîmin hâdis bir eserle birlikte olması düşünülemez. Bu ise Allah'ın sıfatı olduğu için Allah zâtında hâdis oluşumun gerçekleşmesi gerekir. Yine Allah'ın âlimliği ise, hâdis bir olgu olarak bulunacaktır. Zira hâdisin varlığından önce bu âlimliği sabit kılmaz. Zira bu hâdisin varlığı anında meydana gelir ve söz konusu o hâdisin Allah'ın zâtıyla var olması gerekir. Allah'ın işiten ve gören olması da böyledir. Onların da zorunlu olarak hâdis olmaları lazımdır. Zira yok olanın (ma'dum) görülmesi ve işitilmesi mümkün değildir.

Böyle bir yaklaşıma cevap vermek gerekirse, bu sorular, Allah'ın zâtında hâdis oluşumların gerçekleşmesini gerektirmez. Allah'ın failiyetine gelince, onun varlıklar üzerindeki eylemi, belirli bir zamanda "ol/kün" emri şeklindedir.

Şöyle bir görüş ileri sürülecek olursa: Akli metodu kullananların büyük çoğunluğu Allah'ın zâtında hâdis sıfatı kabul etmektedirler. Sözlü olarak bunları inkâr edenler arasında Kerrâmiyye bilinmektedir. Mu'tezile'ye gelince, Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve Ebû Ali (ö. 303/916) ile onların metodunu benimseyenler irade sıfatının ve kerahetin (reddetme) hâdisliğini ileri sürmüşlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), ilmin hâdis olduğunu kabul etmiştir. Eş'arîler ise, nâsihin hâdisliğini benimsemişlerdir. Zira filozoflar da öncelik, sonralık birliktelik gibi izafetleri, vücudi sıfat olarak görmüşler ve Allah'ın her hâdisten önce, sonra ve onunla olduğu tezini benimsemişlerdir.

**Yedincisi:** Vacip, yer tutmayandır (gayr-i mütehayyiz). Zira her mütehayyizin altı üstü ve sağı solu vardır ve bunlar birbirinden farklıdır. Bu durumda mütehayyiz bölünebilendir.

**Sekizincisi:** Vâcib, Hıristiyanların ve bazı mutasavvıfların görüşlerinin aksine, bir başka şeyle birlikte olamaz. İttihadın mümkün olmadığı konusu ele alınmıştı. Zira vacip için ittihad mümkün olamaz. Eğer bu ikisi birlikte olacak olursa bu; ya vücudun ötesinde mahiyetlerin birlikteliği olur veya aksi olur ya da ikisinin ittihadıyla gerçekleşir. Başka bir yol yoktur. İlkine gelince vacip yalın

ve mücerred olduğu için kendisinin fiziksel katışık olması (mürekkep) ya da mümkün bir emir olması aklen düşünülemez. İkincisi ise, tek bir arazın aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsızlığı nedeniyle yine mümkün değildir. Üçüncüsü de böyledir. Zira iki zâtın birleşmesi aklen mümkün olmaz.

Bu değerlendirmeler özgün ve başarılı bir yaklaşımdır.

**Dokuzuncusu:** Vacip, bir kısım sûfîler ile Hıristiyanların kabullerinin aksine, fiziki bir yerde yer almaz (hulûl).

Konuyla ilgili bizim görüşümüz şudur: Eğer hulûl edecek olursa, bu ya arazın cevherdeki hulûlü gibi olur veya olmaz. İlkinin bozuk bir düşünce olduğu açıktır. Zira bu durumda Allah'ın araz olması gerekir. Araz ise cevhere gereksinim duyar. İkincisi ise bu durumda bir yer tutması gerekmektedir. Eğer bu kemal sıfatı olmazsa bunun Allah'tan soyutlanması gerekir. Eğer vacip bir başkası ile yetkinlik elde edecek olursa, bu onun için bizzat bir noksanlık olur. Zira bu durumda vacip, bir başkasına boyun eğmiş olur.

**Onuncusu:** Vâcib, Mücessime'nin düşüncesinin aksine, yönleri olmayandır. Onlar, Allah'ın yönlere sahip olduğu konusunda görüş birliği içerisindedirler. Kerrâmiyye ise bu konuda ayrılığa düşmüştür.

Muhammed b. Heysem'e (ö. 432/1040 [?]) göre Allah Teâlâ, arşın üzerinde olup, onunla arş arasında sınırsız bir mesafe bulunmaktadır. Onlardan bir kısmı, bu aralığın sınırlı olduğunu ileri sürmüştür. Bir kesim ise, diğer Mücessime gibi Allah'ın arşın üzerinde olduğu kanaatine varmıştır. Yine onlardan bir grup da Allah'ın şekli olduğu, eli, gözü ve parmağı bulunduğu ve de Allah'ın gelip gittiğine inanmışlardır.

Bizim görüşümüz ise şudur: Allah Teâlâ, yer tutan değildir. Mütehayyiz bir halde de değildir. Böyle olunca da O, bir yönde bulunmaz.

Allah'ın mekân edindiğini ileri sürenler, *"Rahmân, Arş'a kurulmuştur"* (Tâhâ 20/5) ayetini delil olarak kullanmaktadırlar. Hz. Peygamber de *"Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı"* (Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 15) demiştir. Yine *"Celal ve ikram sahibi olan rabbinin vechi (yüz, kendisi) baki kalacaktır"* (er-Rahmân 55/27), *"O'nun vechinden başka her şey helak olucudur"* (el-Kasas 28/88), *"Sana karşı (Ey Musa) gözümün önünde yetiştirilmen için kendimden bir sevgi bırakmıştım"* (Tâhâ 20/39), *"İnkâr edilmiş Nûh'a bir ödül olmak üzere, gemi gözlerimizin önünde akıp gidiyordu"* (el-Kamer 54/14), *"'Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde ederek saygı göstermene mâni olan nedir?"* (Sâd 38/75) ayetlerinde söz konusu nitelikler bulunmaktadır.

Bir hadiste ise, *"İnsanların kalpleri Allah'ın iki parmağı arasındadır"* (Müslim, "Kader", 3) buyurulmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan *"Rabbin (emri) geldiğinde"* (el-Fecr 89/22) buyrulmaktadır.

Bu ayet ve hadislerin delil olarak kullanılmasına cevabımız şudur: Bunlar ya yorumlanır (te'vil) veya bunların gerçek bilgisini Allah'a havale ederiz. Zira naklin düz anlamının, akli delillerle çatışmaması gerekir.

Te'vile gelince, ayette geçen "arş" kelimesi, mülk anlamındadır. Nitekim bir kimse için, onun arşı kayboldu denildiğinde, malı-mülkü bitti anlamı kastedilir. Said b. Zâide el-Havâî, Numan b. Münzir hakkında: "Cinlerden ve insanlardan hiçbir kimsenin hiçbir yerde ulaşamadığı arşa sahip oldu" söylemesinde de mülk kastedilmiştir. Rahmân'ın arşa istivası da mülk manası da onun mülkü olduğu ve ona sahip bulunduğu ve bu anlamda mülke yerleştiği anlaşılmaktadır.

Bunun anlamının, ele geçirdiğini ileri sürmeye de uygun düşmemektedir. Zira bu durumda anlamı, önceleri sahip değilken, sonradan kendine edindi anlamı çıkmaktadır. Âdem'i kendi suretinde yarattı ifadesi ise, tüm insanlarda olduğu gibi, embriyonun gelişim ve dönüşüm süreçlerini anlatmaktadır.

Vechden (yüz) murat, Rab'dır. Yani *"Rabbin baki kalacaktır"* demektir. Zira celal ve ikram sahibi ifadesi, veçhin niteliği olarak kaydedilmiştir. Yine eğer vechten murat onların belirttiği gibi olursa, Allah'ın vechinin dışındaki her şeyin yok olması gerekmektedir. Bu ise mümkün değildir. *"Sana karşı (Ey Musa) gözümün önünde yetiştirilmen için kendimden bir sevgi bırakmıştım"* ibaresi ise, benden bir görüş (rü'yet) olarak şeklinde anlaşılmalıdır. *"Gemi gözlerimizin önünde akıp gidiyordu"* şeklindeki ayetten murat, gözler (uyûn) demektir. Zira Allah bir başka ayette şöyle buyurmuştur: *"Biz de gök kapılarını birçok su ile açtık ve yeri de pınarlar (uyûn) halinde fışkırttık. Artık su, takdir edilmiş bir emre binaen birbirine kavuşuverdi"* (el-Kamer 54/11-12). Allah'ın elinden maksat, kudrettir. Parmaklar ise, nimet anlamına gelmektedir.

Allah'ın iki parmakları arasında olan kalpten amaç ise, mü'minin nimet ve korku arasında kalmasıdır. Allah'ın gelmesinin anlamı ise, Rabbin emrinin gelmesidir. Tefvizin dayanağı ise, *"Bu muazzam kitabı sana indiren O'dur."* Onun ayetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar Kitabın esasıdır. Ayetlerin bir kısmı ise müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşabih kısmına tu-

tunup onlarla uğraşır dururlar. Hâlbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde yetkinliği olanlar, *"Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir."* derler. Bunları ancak derin kavrayış sahipleri düşünüp anlar" (Âl-i İmrân 3/7) ayetidir.

Bu konuda doğru yaklaşım şudur: Ayetin "illa Allah" daki dur işareti, ardından gelen "ve'r-râsihûne" kelimesi bulunmaktadır. Bu "ve'r-râsihûne" kelimesi bazılarının sandığı gibi başlangıç oluşturmamaktadır. Zira ayetin düz anlamı bunu göstermektedir. Nitekim İbn Abbas'tan aktarıldığına göre o şöyle demiştir: "Babamın nüshasında bu ayet şöyle yazılı idi: Müteşabihatın yorumunu sadece Allah ve amenna diyen ilimde yetkin kimseler bilir".

İbn Mes'ud'un (ö. 32/652-53) mushafında bu ayetteki, râsihûne kelimesi kesre değil; merfu şeklinde kaydedilmiş olup, "onun te'vili Allah katındadır ve ilimde yetkinlik sahibi olanlar da diyorlar ki" şeklindedir.

**On birincisi:** Vâcibin, araz ve Hıristiyanların anlayışlarının tersine, bir cevher de olmadığı çok belirgindir.

Filozoflara göre cevher, mahiyettir. Mahiyet varlıklarda (a'yân) bulunursa, bir konumda (mevzu) olmaz. Bu anlamda onun Allah hakkında kullanılması uygun değildir. Zira O'nun varlığı, mahiyetinin kendisidir. Bunda ne varsa onun içinde de vardır.

Bir kısım kimselere göre bir şey olan cevher, eğer faille olursa bir yerde bulunmaz. Bu nedenle de Allah Teâlâ cevher olamaz.

Doğrusu şudur: Cevher eğer bir yere ihtiyaç duymaksızın var olduğunda, Allah da böyle düşünülebilir. Ancak bu terim Allah'ın iznine bağlı olarak kabul edilir. Allah hakkında kullanılamayacak biçimde farklı bir anlam taşırsa, cevher de olmaz.

**On ikincisi:** Elem ve lezzetin Allah hakkında kullanılması mümkün değildir. Çünkü bunlar bir etkilenme sonucu oluşan şeylerdir. Harici bir etki nedeniyle oluşan bir şey ise Allah hakkında kullanılamaz.

ONBİRİNCİ SAYFA

## Allah'ın Kudretinin Kapsamlılığı

Hak ehli, Tüm güç yetirilebilenlere (makdurât) Allah'ın güç yetirdiği (kâdir) konusunda uzlaşma içerisindedirler. Bu doğrultuda tüm yaratılmışlar, Allah'ın kudretiyle varlık sahasına çıkmıştır. Bu doğru bir görüştür.

Buna tüm filozoflar, düalistlar ve bazı Mu'tezile bilginleri karşı çıkmışlardır. Onlara göre güç yetirme nedeni (illet) olan imkândaki birliktelik sebebiyle güç yetirilebilenler, güç yetirilme açısından eşittirler. Allah Teâlâ'nın makdurata kadir olmasının gerektiricisi, O'nun zâtıdır. Zâtının her şeye güç yetirmesinin gerektirmedeki nispeti eşittir. Bu durumda Allah her şeye güç yetirendir. Güç yetirmede eşit olduğunda O'nun zâtının güç yetirici olması gerekli olur. Eğer O'nun kâdiriyeti bir kısmına yönelik olursa, bir tahsis ediciye gereksinim duyar. O zaman da O'nun yetkinliği bir başkasına ihtiyaç duyar. Böylece de O'nun zâtı eksik olur.

Her şeyin Allah'ın kudretiyle meydana gelmesine gelince, O'nun dışında bir gücün de yaratılışta etki sahibi olması mümkündür. Bu, bir başka var olan kudret veya genel anlamıyla tabiat da olabilir ya da olmayabilir de. Eğer bunun imkânı kabul edilmezse, bu durumda her şey Allah'ın kudretiyle meydana gelmiş olur. Eğer harici güç mümkün görülürse, bu durumda da yine Allah'ın kudretiyle meydana gelmiş olur. Çünkü Allah'tan başka olan, ya cevher olur veya araz olur. Cevher olduğu kabul edilirse bu ya cisim olur veya başka bir şey olur. Bu takdirde cevher veya cisim ya da araz olan cinste bir ortaklık söz konusu olur. Bu durumda söz konusu etki gücü, cinsi için olmaz, hatta onun cinsinin lazımı için de olmaz. Zira bu durumda tüm ortakların onda birleşmesi gerekir. Ancak bu böyle değildir. Zira bazı cisimlerin kendisinden bir başka şey elde edilir. Onun ortağından böyle bir sonuç alınmaz. Sözgelimi ateş yakar, buz ise cevher ve cisim olmasına rağmen yakmaz. Bunun araz olması da düşünülemez.



Aksi takdirde söz, bu gücün araza tahsis edilmesine döner. Bu durumda ya tümünün iştiraki gerekir veya kısır döngü ya da zincirleme icap eder. Buna göre de Kadir ve Hâkim olanın cevher veya araz olmaması gerekir. Onun iradesi ve kudretiyle meydana gelen hiçbir şeye gereksinim duymaması gerekir. Onun gücü her etkilenebilene etki etme kuvvetine sahiptir. O da, ancak Allah Teâlâ'dır.

İlk bölümde açıkladığımız gibi cevherler ve arazlar devamlarında bir mukime (yerine getirici) gereksinim duyarlar. Bu ise Allah Teâlâ'dır. Bu ya başlangıçta olur ya da mukimde mukim olan kuvvetinin yaratılmasından ve ikametinden sonradır. Zira etki sahibi kuvvet, cevherlere ve arazlara yönelik olmaz. Aksi takdirde iştirak veya kısır döngü ve de zincirleme gerekli olur. Bilindiği gibi Allah'ın dışındaki her şey, gereksinim duyduğu bütün güçlerin meydana gelmesi ve devam etmesinde O'na muhtaçtır. Allah'ın kudretinin etkisi, her hal

ve durumda müessiratın tesirinden kesintiye uğramaz. Onlardan meydana gelenler de Allah'ın kudretiyledir. Zira etkileyicinin etkisindeki etkilenme hali, o şeyde gerçek yapandır. Bilinmektedir ki her şey, Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir. Bu özgün ve parlak bir delildir.

Eş'arîler, sebepleri göz ardı etmişlerdir. Zira onlar sebepleri göz ardı etmeyerek olağan düzen oluşumunu kabul etmemişlerdir. Ancak bu kural, dinin özüne aykırı değildir. Aksine akıl ve nakil bu kuralı benimsemektedir. Nitekim Kutsal kitaplardaki buyruklar ve geçmiş peygamberlerin sözlerinde, sebeplerin anılması ve kulların yararlarına olan işlerin işin başındakilere havale edilmesi görülmektedir. Hatta burada kudret ve hikmetin ötesi bulunmaktadır. Zira sebepleri yaratmak, iki kudreti ve hikmeti içermektedir. Bunlar, onun kendisinin yaratılması ve etki gücünün yaratılması yanında varlığın düzeni ve de yaratanların en mükemmeli olan Allah'ın cömertliğine olan bağlantıdır.

Mâtüridî âlimleri ise olaya şöyle yaklaşmaktadırlar: Allah'ın her şeye gücü yettiğini, O'nun dışında bir başka etki eden bulunmadığını açıkladık. Aksi takdirde bu ikisi tek bir şeyde birleşir ve o şey de meydana gelirse, bu durumda tek bir şeyde iki bağımsız nedenin (illet) buluşması gerekmektedir. Eğer bu ikisinin birleşmesinden bir başka şey ortaya çıkmazsa, bu durumda muhal ortaya çıkmış olur.

Zira onun birisiyle bir oluşmasının gerçekleşmemesi, diğeriyle de gerçekleşmesine mani olur. Çünkü iki bağımsız nedenin birleşmesi mümkün değildir. Onun gerçekleşmesi bununla olmazsa, müstakil salim bir illet ile vaki olması gerekir. Aksi takdirde o ikisinin olmadığı bir şekilde gerçekleşmesi gerekir. Onlardan biri ile vuku bulsa, yine bu muhal olur. Zira onlardan her biri, diğeri olmaksızın, tesirde müstakil olamaz. Eğer bu tek yönlü olursa, bu durumda, tercih edici olmaksızın, mümkün bir taraf tercih edilmiş olur. Aksi takdirde o şeyin iki illet sayesinde var olması, onlarla oluşmaması halinde olmasını gerektirir. Eğer ikisinden birisi meydana gelirse, bu durumun da muhal olması icap eder. Zira onlardan her birisi etkide bağımsız olunca, bu ikisinden bir tanesinin vuku bulması, iki mümkün taraftan tercih edici bir etken olmaksızın, birisinin tercih edilmesini gerektirir.

Bu doğrultuda meydana gelen tüm varlıkların Allah'ın kudretiyle meydana geldiği kesinleşmiş oldu.

İki şey tek bir nesnede birleştiğinde ancak sonuç elde edilir. Onlardan bir tanesinin meydana gelmemesi, diğeriyle de oluşmasını engellemez. Biri olmasa

da öteki oluşabilir. İki etkinin de eşit olduğunu kabul etmiyoruz. Zira Allah'ın kudretinin etki gücü, diğerlerinden çok daha fazladır şeklinde bir düşünce de ileri sürülebilir.

Filozoflara gelince onlardan İlahiyyûn olarak adlandırılan bir kesime göre Allah, mutlak birdir. O'ndan ancak bir meydana gelir. Onlar, bir konusunu üç yönden ele aldılar ve bu üçten her birisini diğer şeyin sebebi kıldılar. Bu, unsurî (element) olayların nedenlerine kadar uzandı. Onların yönlerle ilgili sözleri ilk bölümde geçti. Müneccimûn olarak adlandırılan bir başka gruba göre olayların şekillenmesini sağlayan etkin, yıldız ve gezegenlerin konumudur. Zira "Biz, gece ile gündüz ve mevsimler ile diğer benzer olaylar gibi dünyadaki değişimlerin feleklerin dönüşümleri doğrultusunda şekillendiğini görüyoruz" demektedirler.

Bu yaklaşımın cevabı şudur: Deveranın illet olması veya onun bir parçası bulunması ya da onun lazımı olması şartıyla gerçekleşmesinin imkânı nedeniyle dönüşüm (deverân), nedenlik (illet) ifade etmez. Eğer bu kabul edilecek olursa, her etkileyenin etkisi ve her kâdirin kudreti, sürekli Allah'ın kudretinden kaynaklanmaktadır. Etkinin neticesi Allah'ın kudretinin sonucu olmaktadır.

Tabiatçılar olarak adlandırılan bir başka kesime göre ise, evrendeki olayları etkileyen, tabiatlar ve mizaçlardır.

Bunlara verilmesi gereken yanıt ise, daha önce belirttiğimiz gibi, her şeyin Allah'ın kudretiyle meydana gelmesidir.

Seneviyenin (Düalistler) bu konudaki görüşü şudur: Âlemdeki olaylarda yer alan hayırlar Yezdan'dan, kötülükler ise Ehriman'dandır. Bunlardan bir kısmına göre hayır ve iyilik nurdan, kötülük ve şer ise karanlıktandır (zulmet). Zira hayırdan şer gelmez. Aksi de böyledir. Buna verilecek cevap yukarıda geçti.

Mu'tezile'den Nazzâm'a (ö. 231/845) göre Allah Teâlâ, çirkinlikler ve bilgisizliği yaratmaya güç yetiremez (gayr-ı kâdir). Zira Allah'in çirkin eylemleri işlemesi muhaldir. Muhal ise, güç yetirilemeyendir. Muhal olmasının nedeni, ya bilgisizlikten kaynaklanan veya iki muhalin ihtiyacının Allah'a nispetiyle ortaya çıkan bir zorlamadır. Eğer Allah çirkinliği bilmezse, bu durumda O'nun cehaletini ileri süren birinci yaklaşım ortaya çıkar. Eğer bilir ama gereksinim duymadığı için yapmazsa, bu durumda ihtiyaç duymaksızın çirkini yapmak, Kâdir ve Hâkim olan Allah hakkında muhaldır.

Bunun cevabı şudur: Eğer gereksinim duymazsa onu yapmaz şeklindeki bir yaklaşıma katılmıyoruz. Zira kullara yönelik bir yarar nedeniyle neden onu gerçekleştirmesin?

Eğer denilse ki: Bu durumda da O'nda bu eylemin yararına yönelik bir gereksinim ortaya çıkmaz mı?

Cevaben deriz ki: Bağlantılar dolayısıyla ihtiyaç, zâti soyutlamayı zedelemeyi gerektirmez. Zira izafi sıfatlar, beraberlik için birlik, gecikme için erken olma, rızık için rızıklanan gibi bir müteallike gereksinim duyar. Bu tür sıfatların bağlantılı olduğu nesnelere gereksinim duyulması, zâti istiğnanın noksanlığından kaynaklanmaz. Çünkü bu izâfi ve itibâri bir durumdur. Zâtta yerleşik bir gerçekliği yoktur.

Bu yararın yokluğunu varsayabiliriz ancak neden, "gereksinim duymadan çirkin eylem yapmak muhaldir" dediniz. Eğer bundan O'nun zâtı için imkânsızdır anlayışını kastettiyseniz, bunu onaylamayız. Eğer "bu muhaldir çünkü Allah onun olmamasını istemiştir" şeklindeki bir yorumu amaçladıysanız, bu durumda kudretin ondaki etkisizliğini gerektirmez.

Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre Allah Teâlâ kulun yaptıklarının benzerini yapmaya güç yetiremez. Zira kul, itaat eder, bozuk işler yapar ve de anlamsız fiillerde bulunur. Bunların Allah hakkında gerçekleşmesi muhaldir.

Bu görüşe şöyle cevap veririz: Söz konusu eylemleri Allah'ın kendisinde yapmaması kastediliyorsa, bunu onaylamakta bir sakınca yoktur. Zira Allah hareket etmekten, durmaktan yücedir. Bu sözle Allah'ın kendisi dışındaki varlıklarda bu fiilleri gerçekleştiremeyeceği amaçlanıyorsa, buna katılmayız. Zira kul, ya hareket eder veya hareket etmez. Onun boyun eğmesi, ibadette bulunması, anlamsız işler yapması ve bozuk eylemler gerçekleştirmesi, Allah hakkında ârizî olup, kulun gerçekleştirdiği eylemlerdir. Bunların yaratıcısı ise Allah'tır.

Mu'tezile ulemasından Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim (ö. 321/933) ile onların yolundan gidenlere göre, Allah kulların eylemlerinin benzerlerini yapabilir. Ancak gerçekleştirilenin aynısını yapmaya güç yetiremez. Zira güç kılınan şeyde irade eyleminin fiile yönelmesiyle o nesnenin meydana gelmesi gerekir. Yine onun bekâsının, iradesinin terke yönelmesiyle, yokluğa bağlı olması gerekir. Eğer kulun güç yetirdikleri Allah'ın da güç yetirdiği olsa, bu durumda Allah gerçekleştirmek istediğinde, kul bundan hoşlanmazsa, o eylemin vaki olması, var olmasına yönelik mûcibine göre gerçekleşir. O eylemin gerçekleşmemesi de, yokluğu gereğince olur.

Bunun cevabı şöyledir: Biz, bekânın gerekliliğinin, iradesinin terkine karar vermesi doğrultusunda yokluğa bağlı olduğunu onaylamıyoruz. Aksine bu

durumda ondan bir eylemin ortaya çıkmamasının, mutlak anlamda bir fiil gerçekleşmeyeceği anlamına gelmeyeceği düşüncesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

ON İKİNCİ SAYFA

## Kulların Eylemleri

Canlıların istemli (ihtiyarî) eylemleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre insan, eylemlerinde asla bir etkiye sahip değildir. İnsanın eylem ve kudretinde etkili olan Allah'ın gücüdür. Bu görüş ekseninde hareket etmeye Cebriye denmektedir.

Filozoflar, Mu'tezile ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), kulların fiillerinde etkin olanın İlahi kudret ve irade olduğu görüşündedirler. Buna da kader denmektedir.

Âlimlerden bir kesime göre etki sahibi, Allah'ın kudreti ile kulun gücünün birlikteliğidir. Bu anlayış cebir ve kader arasında bir yerde olup, doğruya en yakın olandır.

Bu görüşü savunanlardan olan Ebû İshak İsferâyinî'ye (ö. 418/1027) göre, kulun gücünün belirli bir etkisi bulunmaktadır. Kâdî Ebû Bekir'e (ö. 403 / 1013) göre hareket ve sükûnet olan fiilin aslı, Allah'ın kudretiyledir. Namaz ve zinâ ise kulun eylemidir. İleride bunlardan hangisinin doğru olduğu ele alınacaktır.

Eş'arîler kulun gücünün göz ardı edilmesiyle ilgili akli olarak şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

**Birincisi:** Kulun bir eylemi yapmaya veya terk etmeye gücü yeter. Eğer güç yetiremiyorsa, onun kudretinin etkisizliği gerekir. Eğer güç yetiriyorsa, yapma eyleminde iki alternatif taraf arasında, üstünlüğe dayalı bir tercih yapması gerekmektedir. Bu gerekmeyebilir de. İkinci kabul edilebilecek bir durum değildir. Zira üstünlüksüz bir üstünlük mümkün değildir. Eğer tercihi gerektirecek bir üstünlük söz konusu olursa, bu tercih edici kul olamaz. Zira bu durumda teselsül gerekir. Bunu reddetmek için ise tercihin kul tarafından olmaması gerekmektedir. Gerçekleştiğinde ise bu tarafın olması zorunlu olur. Zira tercih edicinin varlığıyla beraber eğer gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi imkânı doğarsa, iki taraftan birisinin üstünlüğü diğerine bağlı olmazsa, diğer duruma göre üstünlüksüz bir üstünlük söz konusu olur. Eğer bağlı olursa, o zaman da,

mahiyetin tamamı düşünüldüğünde, varsayılanın tercihini tamamlaması önce olmaz. Eğer bu zorunlu olursa, bu durumda da onun varsayılan kudretinin etkisi kalmaz. Böylece eylemin tercih edicide kalması zorunlu olur. Onun yokluğunda da aklen imkânsız olur.

Eğer denilse ki: Bu yaklaşım Allah'ın özgür iradeye sahip olduğu düşüncesini ortadan kaldırır. Bunu şöyle yanıtlarız: Kulun iradesi yaratılmıştır. Onu var eden ve Allah'ın birden yarattığı muhdese gereksinim duyar. Bu ise zincirlemeyi (teselsül) gerekli kılar. Allah'ın iradesi kadîm olduğu için bir muhdese ihtiyaç duymaz.

Bunun cevabı da şöyledir: Tercih eden kulun iradesidir. Bu ise sonunda Allah'ın kudretine dayanırsa, bu durumda o tercih edici olmamaktadır. Eğer kul eylemi yapmaya veya terk etmeye güç yetirebiliyorsa, o zaman onun iradesi etki sahibi olarak tercih eden olur. Kulun tüm gücü ve iradesi olmasıyla birlikte Allah'ın kudretine dayanması, kulun irade ve gücünü etkili olmaktan çıkarmaz. Eylemin onlarla gerçekleşmesi zorunluluğu özgür iradeye (ihtiyar) aykırı değildir.

**İkincisi:** Kul eğer eylemlerini gerçekleştiren olursa, onu bütün ayrıntılarıyla bilen olması gerekir. Zira irade ile oluşan fiiller, bilgiye bağlıdır. Bu sonraki batıldır. Çünkü biz bir mesafede hareket ederiz ama bu hareketin tüm ayrıntılarıyla nitelik ve niceliğini bilemeyiz. Zira söz gelimi parmaklarını oynatan, onun hareketinin tüm boyutlarını ve alanı ile hareketin parçalarını bilemez.

Buna yanıt vermek gerekirse şunu söyleriz: Buna mülazemetin engel olunmasıyla yaklaşırız. Zira bu konuda detaya girmeden kapsayıcı bir bilgi yeterlidir. Söz konusu engel kabul edildiği takdirde devamında gelen konu, mümkün olmamaktadır. Çünkü tüm ayrıntılarıyla anlaşılabilme imkânı vardır. Ancak bilinç ile bunun kavranması zordur. Ya da anlaşılabilir ama bellekte kalmaz.

**Üçüncüsü:** Eğer kul bir cismin yerinde durmasını ister, Allah da onu hareket ettirmeyi dilerse, bu durumda ya iki hal de aynı anda olur, bu imkânsızdır veya ikisinden birisinin dilediği olur. Bu da anlamsızdır. Zira bu takdir edilen üzerinde, iki özgür ve eşit kudretin etkisi söz konusudur. Birleşik iki kudrete kıyas edildiğinde ikisi arasında bir tercih söz konusu olamayacaktır.

Bunun cevabı şudur: İki eşit ve bağımsız kudretin varlığını kabul edebiliriz ancak, güçlerinin denk olduğunu onaylayamayız. Güç ise kuvvet ve zayıflığa müsaittir.

Eğer zayıf olan yerinde duran cisme güç yetirip onu yerinde tutacak olsa,

güçlü olan irade de onun hareketini istese, elbette güçlünün muradının yerine geleceği gözlenebilir.

**Dördüncüsü:** Allah'ın gerçekleşeceğini bildiği şeyin meydana gelmesi zorunludur. Yokluğunu bildiği şeyin olması imkânsızdır. Zira Allah bilgisizlikten uzaktır. Vâcib ve mümteni ise takdir edilemezdir.

Bu değerlendirmenin yanıtı şudur: Bir şeyin var veya yok olduğunun bilgisi, o ikisine yöneliktir. Bilgi onlarda etki sahibi değildir. Yine bu etki Allah'ın kudretiyle nakzedilebilir. Zira onların deliline göre, Allah'ın kâdir olmaması gerekmektedir.

**Beşincisi:** Eğer Allah bir eylemin gerçekleşmesini istediyse, onun olması zorunludur (vâcib). Zira O'nun iradesinin karşıtının gerçekleşmesi mümkün değildir.

Buna verilecek yanıt şudur: "Eğer irade etmezse, mümteni olur" tezini kabul etmiyoruz. İmtina (aklen imkânsızlık), gerçekleşmemesini istediği şeydir. Bu doğrultuda irade yokluğu, yokluğun iradesi anlamına gelmemektedir. Olmasını veya olmamasını istememenin uygunluğu, bizim için bazı başka fiillere nispetle gibidir. Burada Allah, kulun kendi iradesiyle eylemi gerçekleştirmesini istiyor. Zira Allah Teâlâ insana bir güç ve irade verdiğinde, eylemi kendi gücüyle yapmasını irade etmektedir. Sözgelimi efendinin kölesine bazı konularda izin vermesi de böyledir.

Allah kulundan bir şey istemiş ve bu doğrultuda o işi işlemenin yararı konusunda onda bilgi veya sanı yaratmıştır. O şahsı ona istekle yöneltir ve gerçekleşmesi için her şeyi hazırlar. O kimse de o eylemi gerçekleştirir. Ancak bu durum onu, özgürlük sınırından çıkarmaz. Zira o kimse söz konusu eylemi kendi istemiyle gerçekleştirmiştir.

**Altıncısı:** Eğer bir fiili, terketmeye iten gerekçelere mukabil, gerçekleştirmeye yönelik etkenler üstün gelmişse, fiil gerçekleşir. Aksi takdirde mümteni olur.

Bunun cevabı ise fiil, kudret ve iradenin zorunluluğu, onu iradesiyle (ihtiyar) hareket etmenin dışına atmaz.

Eş'arîler, kulun gücünün göz ardı edilmesiyle ilgili nakli olarak, "Hâlbuki sizi de, elinizle yapageldiğiniz şeyleri de Allah yaratmıştır" (es-Sâffât 37/96), "Allah, herşeyin Yaratıcısı'dır" (ez-Zümer 39/62), "Tanrı, kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir" (el-Bakara 2/7) ayetlerine başvurmuşlardır.

Bu delillere yaklaşımımız şöyledir: Eylem kudret ve iradeden gelmiş olmakla birlikte, bu ikisi Allah'ın kudretine dayanmaz. Zira tümünün Allah'a dayanması doğru olandır.

Bu sözün incelenmesi ileride gelecektir.

Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) bu yaklaşıma özlü bir şekilde şöyle cevap vermiştir: Allah Teâlâ, kâfirlerin lehine değil aleyhlerine delil olması amacıyla Kur'an'ı indirmiştir. Eğer bu ayetlerden amaç sizin belirttiğiniz gibi, Allah'ın gerçekleştirmesiyle kulların eylemleri olsa idi, Araplar Hz. Peygambere: "Allah bizim kalbimizi mühürlediği halde, sen nasıl olur da bize imanı teklif edersin ve küfürden bizi alıkoymak istersin" şeklinde bir söz söylemeleri gerekirdi. Allah bizde bunu yarattı. Bu onun sübutu ile ilgili en büyük dayanaktır. Böyle olmadığında, bundan amacın söylediğinizin aksine olduğunu biliriz.

Mu'tezile kendi iddialarını aklî ve naklî delillerle kanıtlamaya çalıştılar. Aklî delilleri iki türlüdür.

**Birincisi:** Sağlıklı hareket ile titreyenin hareketi arasındaki farkı zorunlu olarak anlarız. İlki doğrultusunda dilediği anda hareket eder, dilediği anda durur. İkincisi ise böyle değildir. Eylemin güç ile meydana gelmesinden amaç bundan başkası değildir.

Bunun cevabı şöyledir: Kulun gücünün fiillerindeki etkisini kabul ederiz. Ancak bunun Allah'ın kudretinin yardımıyla olduğunu da biliriz. Nitekim geçmiş sayfalarda (bölüm) buna değinmiştik.

Her şey, var olmada ve devam etmede Allah'ın kudretinin etkisine gereksinim duymaktadır. Böylece Allah'ın gücünün etkisini tamamen devre dışı bırakmak doğru bir görüş değildir.

**İkincisi:** Kulun eylemi eğer Allah'ın yaratmasıyla olsa kul, bir fiili yapmaya veya terk etmeye güç yetiremez. Çünkü Allah'ın yarattığının gerçekleşmesi zorunlu olur. Aksi takdirde mümkün olmaz. Eğer kul bir eylemi gerçekleştiremeyecek ve terk edemeyecek olsa, eylemlerinde cansızların durumuna düşer. Oysa apaçık bir gerçektir ki, yönelme, yasaklama, övgü ve yermede cansızların konumunda olamaz. Bunların kulların fiillerinde olması zorunludur. Durumun böyle batıl olduğu anlaşılınca da, kulun eylemlerini gerçekleştiren olduğu bilinmiş oldu.

Bunun yanıtı, yetkinlik alanı vardır şeklinde yukarıda verilen cevabın aynısıdır.

Mu'tezile ulemasının görüşlerini kanıtlama bağlamında ileri sürdüğü naklî deliller yüze yakındır.

Bunlardan bazıları şöyledir: "Bir topluluk kendilerini değiştirmedikçe, Allah onlara verdiği nimetleri değiştirecek değildir. Allah işitendir, bilendir" (el-Enfâl 8/52), "Bugün her bir nefis, kendi kazandığıyla karşılık görür. Bugün zulüm yoktur. Şüphesiz Tanrı, hesabı seri görendir" (el-Mü'min 40/17), "Her ümmeti diz çökmüş halde görürsün. Her millet kendi kitabına çağrılır: "Bugün size, yaptıklarınızın karşılığı ödenecektir" (el-Câsiye 45/28), "Bu bir öğüttür. Artık dileyen Rabbine bir yol edinir" (el-Müzemmil 73/19), "Dilediğinizi yapın! Kuşkusuz O, yaptıklarınızı görmektedir" (Fussilet 41/40), "Eğer Tanrı, kulları için rızkı bolca geniş tutup yaysaydı, gerçekten yeryüzünde azarlardı" (eş-Şûrâ 42/27).

Bu yaklaşımın cevabı şudur: Daha önceden geçtiği gibi kulun gücünün yetkinlik alanı vardır. Bu nedenle de bu ayetler uygun anlamları içermektedir.

Eş'arîler, Mu'tezile âlimlerinin söz konusu delillerini şöyle değerlendirmişlerdir: Biz, kulun kendi eylemlerinin mucidi olduğunu nefyedersek, onun fâil ve fiili kazanan (müktesib) olduğunu itiraf etmiş oluruz.

Kesb konusunda onlar iki yolu benimsemişlerdir:

**Birincisi:** Allah Teâlâ'nın âdeti şöyledir: Kul ne zaman kulluğa kesin olarak karar verirse (azm-i musammem) Allah da onu yaratır. Yine kul ne zaman günah işlemeye yönelirse, Allah onu da yaratır. Eylemin kula nispeti ve Allah'a yönelik boyutu konusunda bu kadar bilgi yeterlidir.

**İkincisi:** Eylemin kendisi Allah'ın kudretiyle oluşmaktadır. Onun boyun eğme veya günah olması, o fiile yönelik bir niteliktir. Bunun kulun gücüyle gerçekleştiği ise bir gerçektir. Buyruk veya yasaklamaya yönelik sorumluluğun gerçekliği hakkında bu kadar bilgi yeterlidir.

Bu iki yaklaşıma itiraz edilebilir. Şöyle ki kulun kesin yöneliş veya bir başka şeyle bir şeyi varlık sahasına sokmasında müstakil bir girişimi vardır veya yoktur. Eğer var olduğu kabul edilirse, bu durumda Eş'arîlerin sözleri tersyüz olmuş olur. Zira onlar, kulun asla bir gücü yoktur düşüncesindedirler. Eğer böyle bir müstakil müdahelesi yoktur derlerse, bu durumda her şeyin Allah'ın kudretiyle olması gerekmektedir. Bu durumda da tekrar çözümü zor alana girilmiş olur.

İmam (Fahreddin Râzî) ikinci akli yönelişi şöyle diyerek yanıtlamıştır: Burada ele alınan konunun hedefi, güç yetirilemeyenle sorumlu tutulmadır. Bu bir ger-

çektir. Zira Allah Ebû Leheb'in iman etmeyeceğini bilmektedir. Allah'ın olmayacağını bildiği bir şeyin olması imkânsızdır. Bu doğrultuda Allah Ebû Leheb'e imanı emretse de, onun iman etmesi mümkün değildir. İmam şöyle devam etti: Tüm aklî metodu kullananlar bir araya gelse bu konuda anlaşılmasına yönelik tek bir harf bile getiremezler. Bu konuda sadece Hişâm'ın görüşünü benimsemekle bir yol bulunabilir. Onun inancına göre Allah varlıkları olmadan önce bilemez. Sen, İbn Hişâm'ın görüşünün benimsenmesine ihtiyaç olmadığını bilirsin. Zira bilgi, bilinene tabidir. Burada adı geçen ve ikisi de ifrat ve tefrit taraf olan cebir ve kaderde bir etki söz konusu olamaz. Doğrusu ise ikisi arasındaki orta yol olandır. Bunun incelenmesi Kudret ve İradenin açıklamasında yer almıştı. Kudret konusunda kelâm âlimlerinin iki yönlü yorumu bulunmaktadır:

**Birincisi:** Mu'tezilenin ileri sürdüğü, aza ve organların eylemi gerçekleştirmede sağlıklı oluşudur. Bu yaklaşım özellikle kullar için söz konusudur. Bu fiilden önce, birlikte ve sonra olabilir. Bu doğrultuda da eylemin yapılması veya terkedilmesi uygun düşer.

**İkincisi:** Eş'arîden nakledildiğine göre kudret, eylemi gerçekleştiren failin o anda üzerinde bulunduğu halidir. Bu yoruma göre kudret ancak fiille birlikte olur. Önceki ve sonraki durum buna uygun düşmez. Bu doğrultuda Eş'arî, "kudret, fiille birliktedir" demiştir. Eş'arî ile bir başkası arasındaki çekişme, kudretin sadece fiilin zamanına özgü olup olmadığı konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışında kalan iki durum için söz konusu değildir. Tartışma lafzî de değildir.

Kapsamlı ve en başarılı tanım şudur: Canlının bir eylemi gerçekleştirme veya terk etme imkânı bulduğu bir güçtür. İrade ise, daha önce belirtildiği gibi, nefsin yönelişidir.

Bunlar anlaşıldıktan sonra deriz ki: insanda meydana gelen eylemler onun gücü ve istemiyledir. Bu iradeyle yürümek gibidir. Bu titreyen bir insanın hareketi gibi değildir. Zira ikinci değil, birincinin gerçekleşebileceğini veya terkedilebileceğini açıkça bilmekteyiz. Bu iki kısmın vurgulanması gerekmektedir. Kuşkusuz bu üç yönlü kudret, kulun gücü ve iradesiyle olamaz. Tam tersini Allah'ın dilemesi (meşiet) ve kudretiyledir. Böylece Allah kulda, eylemi gerçekleştireceği veya yapmayacağı bir güç yaratmıştır.

Böylece iradenin, nefsi yöneliş olduğu anlaşıldı. Onun gerçek veya zanni bir yarara yönelik bir bilince tabi olması gerekmektedir. Bilincin (şuur) aslı, kulun ihtiyarı ve gücüyle oluşmamıştır. Aksine şuur, Allah'ın yaratmasıyladır. Kulun

güç ve iradesi, Allah'ın kudretiyle olan iki gerçektir. Özellikle kulun güç ve iradesinin devamlı olmasında Allah'ın kudretine ihtiyacı vardır. Bu doğrultuda kulun irade ve kudreti sonucu meydana gelen sonuç, Allah'ın kudretiyle oluşmuştur.

Onun iradesi, sebebin sebebinden sonuç oluşturmadır. Sonucun kulun gücünün etkisiyle meydana gelmesi dikkate alınmakla birlikte, O'nun iradesine uygun olarak kulda eser gerçekleşmektedir. İlkine bakıldığında bunun Allah'a nispet edilmesi uygun görülmektedir. İkinciye göre ise, bunun kul ile bağlantı kurulması isabetli olmaktadır. Bu durumda kulun gücü ve iradesinin etkisi doğrudur. Bunun Allah'ın kudretine bağlanması da doğru görünmektedir. Böylece eser, ikisi ile gerçekleşmektedir. Sorunun bu şekilde ele alınması akla ve Kur'an ayetleriyle Hz. Peygamberin sözlerinden oluşan nakle uygundur. Bu doğrultuda ilimde yetkinlik kazanan kimselerden, "Bu konuda cebir de yoktur tefviz de. Ancak ikisi arasında bir durum söz konusudur" şeklindeki rivayet bulunmaktadır. Doğrusunu Allah bilir.

HÂTİME

## Kudret-Kararlı İrade İlişkisi



Âlimler, eserin meydana gelmesinde kudret ve kararlı (câzim) irade birlikteliği zorunlu mudur? konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Bir kısmına göre böyle bir zorunluluk yoktur. Aksi takdirde Kâdir, zorlanana dönüşmüş olur.

Bu görüşü şöyle cevaplandırırız: Eserin kudret ve irade birlikteliğiyle meydana gelmesi, onun bilinçli bir istem ile oluşmasına engel değildir. Zira ihtiyari eylemin oluşması veya terkedilmesi, yapanın kararlı irade ve kudreti iledir. Bu ise kesin irade ve kudret olsun veya olmasın onun meydana gelmesi gerekir.

Doğrusu şudur: Onun olması gerekir. Zira eylem, karşı taraftakinin istemine engel olacak şekilde kararlı bir irade ve kudret ile olduğunda, olmaması imkânsızdır. Aksi takdirde irade, kararlı bir şekilde engel olmaz.

"Eğer zorunlu olursa, geri kalamaz. Oysaki engel ortaya çıkınca gecikir" şeklindeki bir söylemi şöyle yanıtlarız: Eğer engel çıkarsa, kudret ve kesin kararlılık ortaya çıkmaz. Bu durumda da hiçbir sonuç elde edilemez.

Mahmud Havârizmî'ye göre sonucun elde edilmesi için kudret ve kararlı iradenin birlikteliği gerekmez. Ancak ilki oluşur. Bu ise, bildiğin gibi, zorunlu olur.

ON ÜÇÜNCÜ SAYFA

## Allah'ın İsimleri

İsim, "sümuv" veya "vesemethu" nun mastarı olan ve "ona bir alamet kıldı" anlamına gelen "es-Semet" kökünden türemiştir. İsim, aynı zamanda "alâmet" demektir.

İslâm âlimleri bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Eş'arîlerin çoğuna göre ad (isim), adlandırılanın (müsemmâ) aynısıdır. Müsemmâ olarak ifade edilen terimler, adlandırmadır. Eş'arî (ö. 324/936),"Kur'an tefsiri" nin sıfatlar bölümünde "isim, sıfattır" demiştir. Başkalarına göre ise isim, müsemmâdan ayrıdır.

Eş'arîler tezleriyle ilgili şu ayetleri kaynak olarak kullanmışlardır: "Allah'ı bırakıp taptığınız, sizin ve babalarınızın adlandırdığı putlardan başka bir şey değildir" (Yûsuf 12/49). Buradaki ma'bud, müsemmâdır. Yine "Yüce Rabbinin adını tesbih et" (el-A'lâ 87/1), "Ululuk ve ikram sahibi olan rabbinin adı ne yücedir" (er-Rahmân 55/78) ayetleri Rab adının, teşbih ve tenzih edilen olması nedeniyle Rabbin kendisi olduğunu göstermektedir.

Bu tartışılabilen bir yaklaşımdır. Zira isim teriminin vurgulanması ve adlandırılanın iradesi, onlardan birinin, diğer karşılıklarda olduğu gibi, ötekinin aynısı olmasını gerektirmez. Bu bazen müsemmânın şanını yüceltmek için kullanılabilir. Nitekim "Yüce hazretleri ve yüksek cenaplarına selam olsun" denilmektedir. Allah'ın isimleri mübarektir de.



Eş'arîlerin görüşleri, Allah Teâlâ'nın "En güzel isimler Allah'ındır. O'na, onlarla dua edin" (el-A'râf 7/180) ve "De ki: "İster 'Allah' deyin, ister 'Rahmân' deyin. Hangisini deseniz de olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır" (el-İsrâ 17/110) ayetleri yanında, Hz. Peygamber'in, "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları sayarsa cennete girer" (Buhârî, "Tevhid", 11, 12, "Daavât", 68; Müslim, "Zikir", 5-6) şeklindeki hâdise de aykırıdır. Bu ise ismin artabileceğini ama adlandırılanın tek olduğunu göstermektedir.

Bu görüşler içerisinde doğrusu şudur: Konuyla ilgili bu ayrılık, lafzîdir. Zira onlar isimle, bir zaman diliminden soyutlanmış olarak bir şeye delalet eden lafzı kastetmişlerse, bu bilinen bir durumdur. Kuşkusuz bu adlandırılandan (müsemma) başkadır. Eğer bununla bunun dışında bir anlam amaçlanmışsa, bunun müsemmanın aynısı olması uygundur. Burada tartışılacak bir durum yoktur. Bu anlaşıldı ise, bir şeyin adı, ya sıcaklık ve soğukluk gibi mahiyetine

işaret eder veya bir duvar gibi onun bir parçasına ya da siyahlık ve beyazlık gibi onun dışında bir şeye veyahut atom gibi onların birleşiğine delalet eder.

İkinci ve dördüncü tanımın, Allah hakkında kullanılması uygun değildir. Diğerleri ise münasiptir. İlki, Allah lafzını kullanmak gibidir. Üçüncüsü ise, Kâdir ve Âlim adları gibidir. Birincisinin zât ile kaim bir sıfattan müştak olması uygun düşmez. Aksi takdirde üçüncü kategoriye dâhil olur. Üçüncüsü de ya Kâdir ve Âlim gibi zât ile kaim ezeli bir sıfat olur veya ezeli olmayan bir fiilden müştak olur.

Bu iki kısımdır. Birincisi Hâlik ve Râzik gibi fiilden müştak olandır. İkincisi ise, Meşkûr ve Ma'bud gibi bir başkasının fiilinden müştak olandır.

Bu tür ezelî değildir. Bunları muzmerât ve mübhemât şeklinde nispet etmek mümkündür. Nitekim "Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'na aittir" (el-Bakara 2/116) ve "Sadece sana kulluk ederiz" (el-Fâtiha 1/5) ayetlerinde muzmerât vardır. Mübhemât ise, "Sizin taptıklarınıza kul olacak değilim" (el-Kafirûn 109/5) ayetinde olduğu gibi, "ne", "nerede" ve "kim" sorularının karşılığıdır.

Kur'an-ı Kerim'de, "Râfiü'd-derecât", "Kâbilü't-tevb" ile "Şedidü'l-ikâb" gibi doksan dokuzdan fazla Allah'a nispet edilebilecek ad bulunmaktadır.



HÂTİME

## Allah'ın Adlarının Kaynağı

Allah'ın isimlerinin ıstılah, kıyas ya da dini kaynaklardan mı oluşturulduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Basra Mu'tezile âlimlerine göre Allah'ın isimlerinin kaynağı, ıstılah ve kıyastır. Ehl-i sünnet, Allah'ın isimlerinin dinî kaynaklardan alındığı konusunda görüş birliği içerisinde olmuştur. Onlara göre Kitap ve sahih sünnette yer almayan ve üzerinde icma oluşmayan bir ismin Allah'a nispet edilmesi uygun değildir. Zira Allah'ın nitelendirildiği isimler anlam bakımından değildir. Çünkü O'na Cevâd (cömert) ve Âlim (bilgili) denilebilir. Ancak Sahî (zengin) ve Fâzıl (erdemli) denmez. Yine Allah hakkında Rahîm denirken, Şefîk denmez. Öte yandan O, eylemlerle nitelendirilebilirken, o fiillerden türeyenlerle tanımlanamaz. Sözgelimi, "Rableri onlara tertemiz içecekler içirir" (el-İnsân 76/20) ayetinde olduğu şekliyle Allah'a, Sâkî adı verilemez.

Karşı tarafa şöyle denilebilir: Sözün olmaması, onun olamazlığını göstermez. Bu doğrultuda Sâkî adı, hizmetçi anlamında kullanılmasından dolayı adlandırma uygun bulunmamıştır. Bu aynı zamanda Allah'a olan tazimin tezahürüdür.

ON DÖRDÜNCÜ SAYFA

## Âlemin Hadis Olması

Kelâm bilginlerine göre âlem, Allah'ın dışında var olan her şeydir. Yine kelâm âlimleri âlemin hâdis olduğu konusunda uzlaşmışlardır. Filozofların aksine onlar, hâdisliği cisim ve onun parçaları ile arazlarına özgü olarak kabul etmişlerdir. Filozoflar akıllar, nefisler ve heyûlâyı sabit kabul etmişlerdir. Onlar bu amaçları doğrultusunda çoğunlukla cisimlerin hudûsunu açıklamakla yetinmişlerdir. Bununla da cismin parçaları olan cevher-i ferdin hâdis olduğuna delil getirmişlerdir. Bundan da onun arazlarının da hâdis olması gereği doğmuştur.

Âlimler cisimlerin hâdis olduğu konusunda dört tür farklı görüşe sahip olmuşlardır:

**Birincisi:** Âlem, zâtları ve sıfatlarıyla birlikte hâdistir. Bu, Müslümanların, Yahudilerin ve Hıristiyanların ve de Mecusilerin görüşleridir.

**İkincisi:** Felekler ve onların arazları olan şekilleri, çapları ve diğer tüm özellikleri sabittir. Unsurların heyûlâları kendileriyle kadimdir. Feleklerin hareketleri ve unsurların cisimleri de tür olarak kadimdir. Feleklerin konumları, unsurların tür formları cins bağlamında kadimdir. Bu Aristo ve yoldaşlarının görüşüdür.

**Üçüncüsü:** Cisimler zâtları itibarıyla kadim olup, onların sıfatları hâdistir. Bu yaklaşımın mensupları tüm Seneviye ile Aristo'dan önce gelen filozofların büyük çoğunluğudur.

Üçüncü grupta yer alan bu kimseler, kendi aralarında ayrılığa düştüler. Bir kesime göre zâtları kadim olanlar, cisimlerdir.

Geri kalanlara göre cisim bâkî olan değildir. İlkler bu cisimler konusunda ayrılığa düştüler. İlk grup, söz konusu cismin toprak olduğunu söyledi. Geri kalan hava, su ve ateş onun inceleşmesiyledir (letâfet). Denildi ki: Cisim ateştir. Hava, su ve toprak ise onun yoğunlaşmasıyladır (kesâfet). Bu Heraklitos'un (ö.475 M.Ö.) görüşüdür.

Cismin, su olduğu da ileri sürülmüştür. Su hareket eder. Onun hareketi sıcaklık oluşturur. Sıcaklık nedeniyle köpük suyun yüzeyine çıkar. Ondan dumansı buhar yükselir, tabanı ise köpükten oluşur. Üstü ise buhardır. Bu ikisi arasında diğerleri oluşur. Bu Tales'in (ö. 545 M.Ö.) görüşüdür. Yine Tevrat'ın başlarında da bu mesele bulunmaktadır (Tekvin, I. Bölüm).

Yine denildi ki, cisim havadır. Su, ateş ve toprak onun yoğunlaşması (kesafet) ve inceleşmesiyledir (letafet) . Bu Anaksimanes'in (ö. 525 M.Ö.) görüşüdür.

Öte yandan, cismin buhar olduğu, onun letafetiyle ikisinin inceleştiği ve yoğunlaşmasıyla da ikisinin kesafetleştiği ileri sürülmüştür.

Demokritos'a göre ise kâinat, yuvarlak katı cisimsel parçalarından oluşmuştur. Halâ'nın parçalarına benzerliği nedeniyle, onun belirli bir parçasındaki her bir cüz, tek başına ilk etapta devam edemedi. Ardından bu parçalar birleşti. Vehmen bölünmeye kabiliyetli özünden ötürü daima hareket halinde olan küçük cüzler, özel bir şekilde birbirine rastladı ve böylece evren oluştu. Yörüngelerinde dönmeleri sonucu evrenin içi, cisimlerle dolmaya başladı. Ona yakın olanlar ciddi anlamda sıcak oldu ve bu hava oldu. Uzak kalanlar ise su oldu. Bunların birleşmesiyle de madenler, bitkiler ve hayvanlar oluştu. Ayrışmalarıyla da denk küreler meydana geldi.

"Zâtları kadim olanlar cisim değildir" diyenlerin bir kısmına göre zâtları kadim olanlar, Yüce Yaradan (Bârî), nefis, heyûlâ, zaman ve feza olmak üzere beştir. Bu ayırım Harrânilere göredir.

Bu taksimin, Gâdimûn olarak da adlandırılan Hz. Şit'den rivayet edildiği de söylenmektedir. Bir başka kesime göre zâtları kadim olanlar, kadim, mücerred teklerdir. Tek, eğer bir konumda olursa bu nokta olur. İki noktadan da çizgi meydana gelir. Yüzey ise iki çizgiden oluşur. Cisim de iki yüzeyden teşekkül eder. Bu yaklaşım Pisagor'a (ö. 495 M.Ö.) ve takipçilerine aittir. Onlardan bir kesimi, "Âlem kadim olan nur ve karanlığın karışımından doğmuştur. Bu görüş Senevîlere (Düalist) aittir.

**Dördüncüsü:** Calinos'un öncülüğünü çektiği bir grup tarafından ise bu kadim cisimler hakkında yorum yapılmamıştır.

Sıfatların kadim, zâtların ise hâdis olduğu tezi ile diğerleri aşağıda gelecektir.

Cisim ve arazların bir kısmı ile ilgili yaklaşımla alakalı olarak hiçbir veriye ulaşılamadı.

Doğrusu şudur: Parçalarıyla ve arazlarıyla bütün cisimler hâdistir. Bu nedenle cisimler var olmak için Allah'a dayanmak zorundadırlar. Açık deliller ile kanıtladık ki, Allah Teâlâ iradesiyle yapandır. Ancak O'nun yaptıkları hâdistir.

Semavi din mensupları (Milliyyûn) cisimlerin hâdis olduğunu birkaç yoldan delillendirmeye çalışmışlardır:

Birinci Bürhan: Eğer cisimler ezeli olursa, ya hareketli veya sakin olarak ezelde var olmuş olur. Eğer bir yerde kalmazsa o hareketli demektir. Eğer bir yerde

duruyorsa, o sakin demektir. Bunların her ikisi de batıldır. Birincisi birkaç yönden batıldır. Şöyle ki:

**Birincisi:** Hareketin mahiyeti, başkasıyla olmayı gerektirir. Zira hareket, bir durumdan ötekine geçme halidir. Böylece ilk haliyle olur. Ezelin mahiyeti onu nefyeder. Bu durumda onun ezeli olması mümkün olmaz. Bu tartışılabilecek bir yaklaşımdır. Zira hareket parçada olur. Bir başkasıyla vuku bulması onun parçalarının düzenli oluşuna engel değildir. Onun düzenli oluşması sınırsızdır. Hareketin ezeliyetinden amaç, parçaların peşisıra gelmesinden başka bir şey değildir.

**İkincisi:** Devam eden hareket, önceki hareketlerin olmuş olmasına bağlıdır. Bu hareketler kesintiye uğramadığında bu hareket oluşmaz. Yani önceki hareket bitmeden bir sonraki hareket başlamaz. Eğer geçmiş hareketler sınırsız ise, onun kesintiye uğraması mümkün olmaz. Zira sonsuz olanın kesintiye uğraması aklen imkânsızdır. Muhale bağlı kalmak da muhaldir. Devam eden hareketin yeniden oluşması mümkün değildir. Bu anlamsızdır.

Bu görüşe de itiraz edilebilir. Zira bu bağlantı, gerçek değil, vehmîdir. Zira bu devam eden hareket, geçmişteki hareket ile bağlantılıdır. Bu vehmi tevakkuf olmaktadır. Eğer gerçek bağlantı olsaydı bu durumda bir öncekine dayanan belirli bir vakitte olması gerekirdi. Ama bu böyle değildir. Çünkü varsayımın bir vakitte olmuş olur. Aksi takdirde söz konusu olan bu vakit ile bu hareket arasında sınırlı bir hazırlık gerekir. Böylece sürekli ondan uzak olması gerekir. Devam eden bu hareket için, önceki sınırlı hareketlerle bir hazırlık söz konusudur. Bu yeni hareket, sınırlı ölçüdeki söz konusu harekete bağlıdır. Onun bu zaman diliminde meydana gelmesi, geçmişteki sınırlı ölçüdeki o harekete bağlıdır. Buna göre belirli zaman diliminde olan bir şeyin sınırsız geçmiş bir harekete bağlı olduğu düşüncesi onaylanamaz. Böylece de ona sürekli gereksinim duymaz. Eğer bunu kabul edecek olsak bile, onun kesintiye uğramasının mümkün olmadığını düşünemeyiz. Bu ancak, sınırsız taraf bu hareket doğrultusunda olduğunda düşünülebilir. Eğer bu sınırsız hareketin kesintiye uğramasına bağlı olduğunu kabul etsek bile, devam eden tarafın kesintiye uğramasının mümkün olmadığını kabul etmeyiz. Zira sınırsızın kesintisi ancak, sınırsız olmasıyla mümkündür. Eğer bir şey bu yönün kesintiye uğramasına bağlı olursa, onun gerçekleşmesi mümkün olmaz. Şayet bir başka yönün kesintiye uğramasına bağlı kalırsa, bu bir sorun oluşturmaz.

**Üçüncüsü:** Hareketin parçaları peşi sıra gelen hâdis olgulardır. Onun her bir

parçası başlangıcı olmayan yok kabul edilir. Hepsinin toptan yokluğu ezeldedir. Onlarda varlık yoktur. Aksi takdirde iki karşıtın birlikteliği söz konusu olur.

Bu yaklaşıma da itiraz edilebilir. Zira bu durum, yokluklarının ezelde birleşmesi nedeniyle, parçalarının hareketinin ezeli olmamasını gerektirir. Hareketin ezeli olmadığı konusunda bir ayrılık söz konusu değildir. Sorun, onun yokluğunun ezeli olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkmaktadır.

**Dördüncüsü:** Hareketin parçalarından birisinin ezelde meydana gelmesi mümkündür veya değildir. Arzu edilen ikincisidir. Birincisi muhaldir. Çünkü ya bir başkası ile var olmuştur veya olmamıştır. Her iki durumda da ezeli olmaması gerekir. Birincisine gelince, bu belirgindir. İkincisi ise eğer bağlı olmazsa ondan önce bir hareketin olmaması gerekir. Bu durumda onun devam etmesi kolaydır. Zira hareketin parçalarının baki olması mümkün olmadığından onun hâdis olması gerekir.

Bu anlayış tartışılabilir. Zira hareketin parçalarından bir şeyin ezelde olmaması takdiriyle, hareketsiz olması gerekmez. Bu konu daha geniş bir biçimde ele alınabilir.

**Beşincisi:** Hareketin parçalarından her birisi, bir başkasıyla meydana gelebilir veya gelmez. Eğer bir kısmı başkasıyla olmazsa, bu durumda o ilk hareket olur. Böylece de hâdis olur. Eğer her bir parça bir başkasıyla oluşursa, bu durumda onun tümü başkasıyla meydana gelmiş olur. Aksi takdirde bir kısmı mesbuk olur. Bu ise, parçanın bir başkası ile oluştuğu takdirinde olması nedeniyle gerçeğe aykırıdır. Hepsinin bir başkasıyla oluşması sabit olunca, bu ötekinin o parçalardan biri olması uygun değildir. Yoksa tümü oluşmaz. Eğer bütün bir başkasıyla oluşursa, bu durumda hâdis olmuş olur.

Bu, itiraz edilebilecek bir yaklaşımdır. Zira tümünden tek tek parçalar kastedilirse, kuşkusuz bu öteki ile oluşur.

Ancak biz bu ötekinin, hareketin dışında bir şey olduğunu düşünmemekteyiz. Eğer hepsi amaçlanırsa, bu durumda başkasıyla meydana gelmesi gerekmez. Ayrıca bir kısmının da böyle olması da lazım olmaz. Çünkü o zaman önerme şahsi olur (kaziyye-i şahsiye). Karşıtı da, "Bütün, başkasıyla oluşmaz" şeklindeki sözümüz olur. Biz bunun gerçeğe aykırı olduğunu düşünmüyoruz.

**Altıncısı:** Satürn gezegeni hareket ettiğinde bir defa döner ve güneş de o sürede otuz defa döner. Satürn gezegenin yörüngesinde dönmesi, güneşinkinden ve diğerlerinden çok daha azdır. Diğerinden daha az olan, sınırlıdır. Sınırlıya sınırlı ile artık olan da sınırlıdır. Her ikisinde de sınırlıdır.

Bunu şöyle yanıtladılar: Tekin sonsuza dek katlanması, ikinin katlanmasından daha azdır. Böylece ikisinin oluşumu, sınırsızdır.

Bu tartışma oluşturacak bir görüştür. Çünkü birin sayı katmanları, ikinin katlarının defalarının sayısına eşit olursa, bu durumda o tek daha az olur. Bu ise bilinemezdir.

**Yedincisi:** Bugünün geçmiş dilimleri, cümlenin başına takdir edilemez. Dünden ise yine nispet edilemez. İki cümleden birisinin sınırlı yanını, ötekinin sınırlı tarafına tatbik ederiz. Eğer ikisinden birisi öteki tarafta kısalmazsa, öteki ile olan şey, diğer öteki ile olanlar gibi olur. Şayet kısaltılırsa sınırlı olur ve öteki sınırlıya artık olur. Böylece o da sınırlı olmuş olur.

İkincisine gelince, onun sakin olmasıdır ki bu da batıldır. Zira sakinlik, varlıksaldır. Her ezeli varlıksalın batıp gitmesi imkânsızdır. O ancak varlıkla kayıtlıdır. Zira yokluksalın bitip tükenmesi mümkündür. Aksi takdirde hâdiseler meydana gelmez. Onun varlıksal olması ise, varlık türlerinden biriyle gerçekleşmesidir. Yokluğa düşmemesi ise, kadîm varlık olmasından ötürüdür. Eğer vacip ise, böyledir. Eğer mümkün ise, vacip nedeniyle böyle olmuş olur. Bu ise zincirleme oluşumu ortadan kaldırır. Özgür irade ile gerçekleşen fiil hâdis olduğu için bu gerekli olur. Onun etkisi eğer bir şarta bağlı olmazsa onun ve eserinin devamının zorunluluğu gerekli olur. Eğer bu şarta bağlı olur ve de söz konusu şart zorunlu olursa, bu durumda eserin devamı lazım gelir. Şayet mümkün olur ve Vâcibin etkisi bulunursa ve de bir şarta bağlı olmazsa, o zaman onun ve eserinin süregelmesi gerekir. Zira yukarıda geçtiği gibi bu şart özgür irade sahibi olmaz. Eğer bağlılık olursa söz bu alanda döner. Böylece ya zincirleme veya kısır döngü gerekir.

Bu yaklaşım tartışmaya açıktır. Bir şeyin olmama şartı olabilir. Eğer bu şeyin şartı kalkarsa, bu şeyin varlığı gerçekleşir. Bu şeyin varlığının oluşması sağlanmadığında, kadimin ortadan kalkması durumu devam eder.

İkinci burhan: Her cismin miktarı sınırlıdır. Bu nedenle o sonradan olmuş olur.

**Birincisi:** Kitabın başında yer alan mebâdi (ilkeler) kısmındaki boyutların sınırlı olduğunun anlatıldığı bölümde bu konu geçti. İkincisi ise, varlığı sınırlı olan her şeyin akli olarak artması ve eksilmesi mümkündür. Diğerlerine göre onun sahip olduğu bu özellik, bir ayrıcalıktır. Bu ayrıcalık zorlayıcı olamaz. Çünkü bu mûcibin ona ve onun artması ve eksilmesine nispeti tektir. Bu durumda o özgür irade sahibi olur. Özgür irade sahibinin eylemi ise sonradan olmadır (hâdis).

Cismin, ondan ancak biri kabul etmesinin imkânı nedeniyle buna itiraz edilebilir. Bu ise ya insan, fil ve at gibi tür veya fizik ve gıdalanması gibi bireysel açıdandır.

Üçüncü burhan: Cisimler mürekkep oldukları için mümkün varlık statüsündedir. Bu doğrultuda ona bir etkileyici (müessir) gerekir. Bu etkileme ya onun bekâ halinde gerçekleşir veya hudûs ya da yokluk haliyle oluşur. Mevcudun oluşmasının imkânsızlığı nedeniyle, ilki batıldır. İkincisi ve üçüncüsü ise amaca uygundur.

Bu görüşün itiraz edilebilecek yönü vardır. Zira etki, oluşma anında gerçekleşir. Aksi takdirde eserin tam sebepten sonra teşekkül etmesi gerekir. Ancak o, bizzat varlığın başlangıcı olur. Bu durumda ise mevcudun oluşması gerekmez.

Dördüncü burhan: Cisim eğer kadîm olsa, bu onun zâtından kaynaklanmaz. Kıdem onun zâtı ile vacip arasında paylaşılır. Bu durumda eğer kadîm kabul edilecek olursa, bu zincirleme devam eder. Eğer hâdis olarak değerlendirilirse, söz konusu kadîm, hâdis olur.

Bu görüşü değerlendirmek gerekirse, kadîmin kadîmliği, onun aynısıdır. Yine bu karşı çıkılabilir. Çünkü eğer hâdis olsa, onun sonradan olmaklığı, ya kadîm veya hâdis olur. İlki, hâdisin kadîmliğini gerekli kılar. İkincisi de zincirlemeyi gerektirir.

Kadîm olmayı kabul edenler, birkaç şekilde görüşlerini kanıtlamaya çalışmışlardır:

Birinci vecih: Âlem, varlığında Allah'a dayanmaktadır. Etki gücü olan her şeyin bu etkisi, eğer eserde gerçekleşmezse, onun bir kısmı hâdis olur. Bu, bazı olanın hâdisliği ya bir tercih ediciye bağlıdır veya değildir. İkinci şık, üstünlüksüz bir üstünlüğü (tereccuh bilâ-müreccih) gerekli kılar. İlki ise, bu tercih edilenin kadîm olması uygun değildir. Aksi düşünüldüğünde tüm kadîm olanların hâdis olması gerekir. Bu da konu üzerindeki değerlendirmeler uzar ve zincirleme devam eder.

Eğer tümü ezelde olmuş olursa, âlemin ondan geri kalması imkânsızdır. Bu durumda onun özelliği müreccih tarafından gerçekleşmesi anında olması mümkündür veya değildir. Birincisi, bu, olması grekenlerin tümünün ezelde gerçekleşmesini zorunlu kılar. Takdir ise bunun tersinedir. İkincisi ise, bu durumda üstünlüksüz üstünlüğün olması gerekir.

Bunun cevabı şudur: Hâdis olması gerekenlerin tümünün Allah'ın irâdesinin yaratmaya yönelmesinin hâdis olması sebebiyle neden olmasın? Bu şekilde bağ-

lantının tercih ediciye özel kılınmasına gereksinimi duyulmaz. "Altıncı Sayfa" da iradenin bağlantısının bir tercih ediciye ihtiyaç duymayacağını açıklamıştık.

Bu görüşe kelâm âlimleri birkaç şekilde cevap vermişlerdir. Şöyle ki:

**Birincisi:** Her hâdis olan şeyde teselsül gerekmez. Zira onun zâti iradesinin taalluku, o nesnenin yaratılmasında bir tahsis ediciye gereksinim duymaz. Bu durumda da zincirlemenin oluşması gerekmez. Zira iradenin, onun yaratılmasına yönelik ilişkisi (taalluk) bir özelleştiriciye gereksinim duymaz. Bu durumda da zincirleme gerekmez.

Bunun değerlendirmesi,"Altınca Sayfa" da yer almıştır. Nitekim orada özgür iradeye sahip olanın, zorunlu varlığa dönüşmesi gerektiği açıklanmıştı.

**İkincisi:** Onunla bu vakitte bağlantı, söz konusu zaman diliminde, onun bilgisinin taalluku olmaktadır.

Bu yaklaşım eleştirilebilir. Zira bilgi, bilinene (ma'lûm) tabidir. İlmin iradeye bağlı olması da aklen imkânsızdır.

**Üçüncüsü:** Ezeli olmak, hâdis olmaya engeldir. Zira özgür irade sahibinin eylemi ezeli olamaz. Bu doğrultuda ondan engelin ortadan kalkması gerekir. Zira engel, ezelidir. Ezelilik ortadan kalkarsa, ancak o zaman fiil olur.

Bu konu üzerinde durmak gerekir. Eğer âlem var olmadan önce bir ya da bin sene veyahut daha fazla var olmuş olursa, bu ezeli olamaz. Var olmadan önce engel ortadan kalkar. Onun özgün olarak söz konusu vakitte hâdis olmuş olması zorunlu olur. Bu ise ya tercih edici olmaksızın gerçekleşir veya zincirleme (teselsül) yoluyla vuku bulur.

**Dördüncüsü:** Âlem ortaya çıkmadan önce mümkün değildi. Daha sonrada varlık sahasına gelince, mümkün oldu.

Bu görüş üzerinde durmak gerekir. Zira zâti imtinâdan (aklen imkânsızlık) mümkün konumuna dönüşmek olası değildir. Ancak eğer mutlak olanaksızlığın ve zorunlu olmanın (vücûb) karşıtı olan "Vukûî imkân" kastediliyorsa, bu imkânsız değildir.

İmkân-ı Vukûî, mutlak imtinânın ve vücubun karşıtıdır. Bunlar ister zâti olsun, isterse de bir başka şey nedeniyle olsun, değişmez. İmkân-ı vukûî, vücubun karşısındaki imkân olmadığı gibi, iki zâti imtinâ da değildir. Yani karşı tarafı bizzat veya bir başka şeyle vâcib ve mümteni olmayan demektir.

Bu konuya *el-Kıstâs fi'l-Mantık* kitabımızda değindik (bk. Pehlivan 2010: 103). Onların amacının da bu olduğunu düşünüyoruz.

Filozoflara göre Allah'ın evrendeki etkisinin sağlıklı oluşması ve de âlemin varlığının sağlam olması için onun başlangıcı olmamalıdır. Onların bu yaklaşımı, âlemin ezeli olmaması nedeniyle gerçekçi değildir.

Filozofların görüşlerinin açıklanması birkaç şekilde olmuştur:

**Birincisi:** Eğer bir şeyin sağlam olması onun bir başlangıcı olmasını gerektirirse, bu başlangıçtan önce, bir başka başlangıç gerekir. Bu ise, âlemin kıdemini gerektirecek şekilde zâti bir zorunluluk olur ya da dönüşümü icap ettirecek şekilde zâti bir imtina (imkânsızlık) olur.

**İkincisi:** Bu imkânın sonradan oluşu eğer bir emir içinse, söz konusu imkân, mümkün olur. Bu durumda da söz onun imkânı üzerinde döner. Yani bu ya emirle ilgili olur veya olmaz. Bu da zincirlemeyi icap ettirir. Aksi takdirde bu emir değil, hâdiselerin sonradan olması (hudûs) mümkün olur.

**Üçüncüsü:** Bu imkânın hudûsu eğer bir emir hakkında olursa, bu konuda söz uzayıp gider. Eğer olmazsa, onun bu vakitte hâdis olmasının tahsisi, bir başka zaman diliminde olmasından daha iyi olmaz.



Bu görüşü kelâm âlimleri şöyle yanıtladılar: Âlemin imkânının ezeli olması, onun ezeli olmasının imkânını gerektirmez. Zira hâdis, daha önce değinildiği gibi, hâdis olması şartına ve onun imkânının da ezeli olması şartına sahiptir. İmkânın ezeli olması, mümkün olması anlamına gelmez. Zira hâdisin ezeli olmaması, mümkün olması bakımındandır.

Eğer denilse ki, mümkün, imkânı olan demektir. Eğer gerçekleşme imkânı ezeli olursa, mümkünün vukuu da ezelde olmuş olur. Bu durumda âlemin ezeli olması da mümkündür. Biz hâdisin, hâdis olarak ve onun imkânını da ezeli olarak benimsemiyoruz.

Bunu şöyle cevaplarız: Kelâmcıların üzerinde konuştukları imkân, söz konusu ettiğimiz zâti ve vukûî imkâna yöneliktir. Mümkünün zâtına nispetle olan zâti imkân, vukûîye değil, ezele nispetle gerçekleşir. Bir şeyin zâti imkân ile mümkün olması yani zâtına yönelik varlığı ve yokluğu, gerektirmeyecek şekilde olması, onun imkân-ı vukûî ile mümkün olmasını gerektirmez. Bu yeterli bir açıklamadır. Hâdis, sonradan olmadır ve zâti imkânı bakımından da ezelidir. Aksi takdirde dönüşüm oluşur. Zira bu gerekçe ile vaki olur ve böylece de mümkün olur.

İkinci vecih: Eğer âlem hâdis olursa, Allah'ın varlığının âlemin varlığından önce olması gerekir veya gerekmez. Eğer bu gerekirse bu öncelik ya sınırlı bir ölçüde olur veya olmaz. Sınırlı bir ölçüyle olan öncelik, başlangıcı olan demektir. Sınırsız ölçüde olması ise onun başlangıcının olmaması demektir. Eğer sınırlı kabul edilirse, bu durumda Allah Teâlâ hâdis olur. Eğer sınırlı değilse elbette bu önceliğin zamanla olması gerekir. Zira önceliğin anlamı sınırsızlıktır. Bu durumda öncekinin varlığı, öncesi olmayan bir dereceye ulaşmaz. Öncelik ise ancak zamanla gerçekleşir. Bu zaman ise sınırsız olur. Bu durumda ise zamanın kıdemi gerekir. Zamanın kadîm olması da hareketin öncesizliğini icap ettirir. Zira zaman, hareketin ölçüsüdür. Bu da hareket edenin kıdemini, o da âlemin kadim olmasını gerektirir.

Eğer Allah Teâlâ'nın âleme önceliği olmazsa bu durumda ya Allah'ın hâdisliği veya âlemin kadîm olması icap eder.

Bunu şöyle yanıtlarız: "Bu öncelik sınırlı ölçüdedir veya sınırsızdır" şeklindeki sözlerinden eğer zamanın, hareketin veya bu ikisi dışında bir şeyin miktarını amaçlıyorsanız, âlemin varlığından önce bir şeyin gerçekleşmesini kabul etmeyiz. Eğer sınırlı bir zaman dilimi kastediliyorsa bu doğru olarak kabul edilebilir. Ancak böyle bir durumda da zamanın kadim olması gerekmez.

Üçüncü vecih: Allah'ın evrendeki etkisi (müessiriyet), bunun bir nispet olması nedeniyle, bu ikisi dışındadır. Bu bir sübûtiyettir. Zira etkisizliğin zıddı yokluğa bağlanır. Bu ise eğer hâdis olursa, zincirleme gerekir. Bu da kadîm olur ve evrenin kıdemini gerekli kılar.

Bunun cevabı şudur: Etkilemek hâdistir. Onun tercih edilmesi ise Allah Teâlâ'nın iradesinin taallukudur. Onun tercih edilmesi Allah'ın kadîm iradesinin bu vakte olan bağlantısıyladır. Bu ise zincirlemeyi (teselsül) gerektirmez.

Dördüncü vecih: Eğer evren hâdis olursa, ona maddenin önceliği olması gerekir. Zira her hâdis, meydana gelmeden önce mümkündür. Aksi takdirde dönüşüm lazım gelir. İmkân varlıksal (vücudî) bir durum olup, hâdis olmayan bir yer gerekir. Zira varlıksalın gerçekleşmesinin, yoklukla olması imkânsızdır. Bu bir maddedir. Madde ise ondan öncedir. Bu tek başına hâdis olamaz. Aksi takdirde ikinci bir madde gerekli olur. Daha önce açıklandığı gibi bu durumda ise zincirleme oluşur. Maddenin kadim olması ise, o maddenin cisim olmasından uzak değildir. Aksi takdirde eğer konum sahibi olmazsa, bizzat orada konum sahibi olan cismin birleşmesi mümkün değildir. Eğer bu birleşme mümkün olurda, bir cisimde tüm yönlerinde bu paylaşm gerçekleşmezse nokta olur. Aksi

takdirde bu bir hat veya yüzey ya da cisim olur. Eğer tek bir yönde veya daha fazla yönde bölünürse, bu durumda onun bir cisim olması gerekir ve böylece de cismin kadim oluşu kesinleşmiş olur.

Bunun cevabı şudur: İmkân, itibârî bir durumdur. Daha önce de geçtiği gibi onun için bir yer olması gerekmez.

Beşinci vecih: Eğer âlem hâdis olursa, yaratıcısı özgür iradeye sahip olmuş olur. Bu sonuncusu batıldır. Gerektirmek ise açıktır. Zira mûcibin eseri, kendisinden geride kalamaz. Aksi takdirde üstünlüksüz üstünlük veya zincirleme oluş gerekir. Bu konu birinci vecihte yer almıştır.

İkinci yaklaşımın batıl olması şöyledir: Âlemin yaratıcısı özgür iradeye sahip olduğu için âlemin meydana gelmesi yokluğundan daha iyidir veya değildir. Eğer iyi olmazsa, bu durumda evreni meydana getiren yaratıcının zâtı veya sıfatları gereği ona gereksinim duyması icap eder. Zâtından dolayı ona ihtiyaç duymasının anlamsızlığı belirgindir. İkincisi de öyledir. Zira kendisi için iyi olmadığı halde ona ihtiyaç duyması gereksiz bir durum olur. Zira O, Hâkim ve Kudret sahibidir. Allah'ın bir şeye muhtaç olması aklen imkânsızdır. Eğer varlığı, yokluğundan daha iyi ise bu mutlak anlamda bir daha iyilik olabilir veya durum açısından olabilir. Eğer ilki olursa, onun ezelden meydana çıktığı ana kadarki terki, ihtiyacı gerektirir. Bu ise daha önce geçtiği gibi anlamsız olur. İkincisi ise aklen imkânsızdır. Zira mutlak ve tam yoklukta temyiz bulunamaz. Zira âlem var olmadan önce mutlak yoklukta idi. Bu durumda onun bir başkasına göre tercihi mümkün değildir.

Eğer desen ki: Allah'ın zamanı, evreni yaratmadan önce var etmesi neden mümkün olmasın. Böylece âlemin varlığı söz konusu durumda daha iyi olmaz mı?

Cevaben şöyle deriz: Bu durumda söz aynen zamanın yaratılması konusu etrafında döner.

Bu yaklaşımın yanıtı şudur: Daha iyi olmayacağını ve ona gereksinim duymayacağını düşünmüyoruz. Özgür iradeye sahip olan için bu söz konusu olamaz. Zira özgür iradeye sahip olanın tercih edileni yapmasının bir sakıncası yoktur. Bu özellikle eşit durumlarda daha da geçerlidir.

Bu kabul edilecek olsa bile, bu terkte söz konusu olmayabilir. Onun meydana gelmesinin daha iyi olması anlamsız olamaz. Aksine anlamsız (abes) irade ve kasta yönelik eyleme nispetle oluşur. Etki ise terkten başkadır.

ON BEŞİNCİ SAYFA

## Peygamberlik ve Bağlantılı Konular

Burada birkaç bölüm vardır.

BİRİNCİ FASIL

### Nübüvvetin Mutlaklığı

Nebi kelimesi, haber anlamında olup "nebe' " kökünden türemiştir. Kelime hemzenin kalbi ve ya'nın da idgamıyla, fiil haline dönüşmüştür. Terim olarak anlamı ise, kendisine vahyedilenleri ulaştırmak amacıyla Allah kullarına gönderdiği kimsedir.

Nebi kelimesi, resulden daha kapsamlıdır. Zira bir resul aynı zamanda nebidir. Resul bir şeriat ile gönderilir ya da kendisinden önceki şeriatın bazı kurallarını yürürlükten kaldırır. Nübüvvet, ancak üç şey ile anlaşılır:

**Birincisi:** Mu'cize göstermektir. Mu'cize bir olağanüstülük olup, meydan okumayla (tahaddi) ortaya çıkan, karşı konulamaz (muaraza) bir konumda olup, peygamberlik iddia edeni tasdik mahiyetindedir.

Deriz ki: Mu'cize bazen alışılagelenin dışındakini kanıtlamak amacıyla da olabilir. Bazen de ateşin yakmasına engel olmak gibi, normal bir olguyu engellemek kastıyla gerçekleşebilir. Yine muarazasızlık ise, sihir ve hokkabazlık bunun dışında olduğunu göstermek amacıyladır.

Yine deriz ki: Tahaddi (meydan okuma), çekişme demektir. Burada ise peygamberlik ile ilgili bir çekişme söz konusudur. Keramet bu alana girmez. Zira keramet, meydan okuma ile gerçekleşmez. İrhas ise, Abdullah'ın alnındaki nur ve geçmiş peygamberlerin mu'cizeleri gibi nübüvvetini ilan etmeden önce onun geleceğine işaret eden delildir. Meydan okumayı onaylamak amacıyla oluşan mu'cize ise, yalanlayıcının olağanüstülüğünü saf dışı bırakmak içindir. Nitekim taşı konuştursa veya ölüyü canlandırsa, bu varlık onu yalanlasa yani bu peygamber değil, bundan uzak durun dese, bazıları gösterilen bu harikulade olayın mu'cize olmasına engel olmadığını kabul etmişlerdir. Zira bu harikuladelik iddia sahibinin davasına uygun bir şekilde ortaya çıkmıştır. Yalanlamak ise sıradan işlerde söz konusudur. Öte yandan denildi ki, ikincisi bir kimsenin diğerini yalanlaması gibi engel teşkil edici değildir.

Doğrusu şudur: İkisi de engel teşkil eder. Zira mu'cizeyi yaratmak, peygamberi onaylamaktır. Yukarıda anlatılanlar ise buna aykırıdır.

**İkincisi:** "Vacip varlık birden fazladır" sözünde olduğu gibi aklın zahirinin kabul etmeyeceği iddia olmamalıdır.

**Üçüncüsü:** Peygamberin davetinin Allah'a itaat ve günahlardan kaçınmak olmalıdır. Bu anlaşıldıktan sonra deriz ki: Peygamberlerin gönderilmesi tevatürle, açık mu'cizelerin varlığı ile ve geçmiş nebilerin (sav) parlak delilleriyle bilinmektedir.

Bazı âlimler peygamberlerin gönderilmesi ile ilgili şu delilleri ileri sürmüşlerdir: İnsan yaratılıştan medenidir. Yaşaması için yemeye, varlığını sürdürmek için ev ve silaha, sıcaktan ve soğuktan korunmak için de giysilere gereksinim duyar. Bunların temini için hem cinsinin yardımına muhtaçtır. Bu ise ancak onların yardımı, alışveriş veya karşı çıkmasıyla temin edilebilir. Ticaret ve karşı koyma, inada sürükleyen tartışma ve öldürmeye vardıran düşmanlığa temayülü ve de insanın sahiplenme (şehvet) ve yok etmeye (gazab) yaratılıştan meyilli olması nedeniyle bunlar, karışıklık, savaş ve yıkmaya, yok etmeye yol açmaktadır. Allah'ın ezeli inayetinin hükmü ve hikmeti ile insanlar arasında adaleti sağlayacak ve onları koruyacak şekilde kuralları zorunlu kılmıştır. O hükümleri koyan Şâri, o kurallara boyun eğmeyi sağlamak ve onun hakkında ayrılığı ortadan kaldırmak amacıyla, ayırıcı farz koymuştur.



Bu ise ancak o hükümlerin Allah'tan geldiğini gösterecek şekilde deliller ile belirginleşir.

Peygamberliği inkâr edenler birkaç kesimdir.

Birinci kesim: Filozoflardır. Onların nübüvveti inkârı açıktır. Zira onlar peygamber gönderme ile ilgili her şeye karşı çıkmışlardır. Söz gelimi Allah'ın özgür irade sahibi olması, parçaları bilmesi, melek göndermesi ve vahyi kabul etmemişlerdir. Peygamberlerin söyledikleri bedensel diriliş, hesap, cennet ve cehennem gibi ahiret aşamalarını da inkâr etmişlerdir.

İkinci kesim: Berâhimedir. Onlara göre peygamberin getirdikleri eğer akıl tarafından da güzel bulunmuşsa, bu durumda onlara gereksinim kalmamıştır. Eğer çirkin buyruklar getirmişlerse, bu durumda da aklın onları kabul etmesi imkânsızdır. Bu olumsuzluğu ister peygamber isterse de bir başkası getirmiş olsun, sonuç değişmezdir.

Bu yaklaşıma verilecek yanıt şudur: Bazı durumlar vardır ki akıl, onun iyi veya kötü olduğuna karar veremez. Burada ayrılık oluşmaması için peygambere ihtiyaç vardır.

Üçüncü kesim: İnsanların sorumlu olmasını kabul etmekle birlikte bu konuda aklı yeterli görüp, peygamberlere ihtiyaç olmadığı kanaatindedirler. Onlar bu görüşlerini şöyle delillendirdiler: Akıl iyi bildiğini yapar, kötü bildiğinden ise kaçınır. İyi ve kötü olarak tanımlayamadığı durumlarda ise, gerektiği kadar ve zorunlu olarak gereksinimini giderir. İhtiyacı yoksa, tehlikesinden dolayı uzak durur.

Bunun cevabı şudur: Dünya işlerini akla havale etmek, savaşlar, çekişmelere yol açmaktadır. Buna yukarıda değinilmişti. Bu gibi durumlarda Allah'ın rızasına aykırı ve işin aslında da iyi olmayan durumlarda peygamberin ifade ettiği kanuna ihtiyaç duyulur.

Dördüncü kesim: Dinî-şer'î hükümleri kabul etmeyenler. Bunlara göre şeriatlar namaz, oruç ve hac gibi yararsız işleri içermektedir. Bunların tapınılana bir faydası olmadığı gibi tapan kimseye de bir yararı yoktur. Aynı zamanda bunlar kullara zararlıdır. Bunlar anlamsız işler olduğu için Hâkim ve Ganî olan için de uygun düşmez. Bu nedenle de bu şeriatların Allah tarafından buyurulması mümkün değildir.

Bu görüşe verilecek cevap şudur: Bunların zararı çok azdır. Yararları ise dünya ve ahiret işlerine büyük katkı sağlayacak şekilde çok fazladır.

Beşinci kesim: Mu'cizeyi inkâr edenler. Onlara göre peygamberliğin sağlamlığı mu'cizeye bağlıdır. Ancak büyü, tılsım, maddenin yapısal özelliği, aklın gücü, melek ya da cin yardımı ile âdetin tekrarı veya başlangıcı gibi durumların benzerliğinden dolayı mu'cizeye dayanmak sakıncalıdır. Tüm bu durumlar göz önüne alındığında, peygamberliğe güvenmekte sorun bulunmaktadır.

Buna mu'cize ile diğerleri arasındaki farkı belirterek cevap veririz. Bu doğrultuda da karışma söz konusu olamaz.



İKİNCİ FASIL

## Hz. Muhammed'in Peygamberliği

Peygamberliği inkâr edenler yanında Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsi bazı kesimleri bir kenara atacak olursak, Hz. Muhammed (sav) Allah'ın elçisidir.

Bu konuyu üç şekilde ele alırız:

**Birincisi:** Hz. Muhammed peygamberlik iddia etti ve mu'cizeler gösterdi. Bu olgulara sahip olan her kimse peygamberdir. Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiası tevatür kanalıyla bize ulaşmıştır. Onun mu'cizeleri üç derecededir:

**Birincisi:** Hz. Muhammed (sav) Kur'an ile geldi. Kur'an ise mu'cizedir. Kur'an'ın bir başka sahibi olmadığı tevatür yoluyla kesindir. Kur'an'ın bizzat kendisi dönemin fusahâsına Kur'an'a karşı kısmen de olsa benzerinin söylenmesi konusunda meydan okumuştur. Onlar da bolca iddialarda bulunmalarına rağmen bunu başaramamışlardır.

**İkincisi:** Hz. Peygamberden çok sayıda mu'cize aktarılmıştır. Bunlar ayın ikiye ayrılması, hayvanların konuşması, az bir yemekle çok sayıda insanları doyurması, parmaklarının arasından sular fışkırması gibidir. Bunlardan her birisi tevatür derecesine ulaşmamışsa da, râvilerin hepsini bir arada değerlendirecek olursak, tevatür derecesinde değerlendirilir. Hz. Ali'nin yiğitliği, Hâtem et-Tâî'nin cömertliği gibi tümü onun mu'cize sahibi olduğunu göstermektedir.

**Üçüncüsü:** Onun gayıptan haber vermesidir. Bu da bir mu'cizedir. Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden ve mu'cizeler gösteren kimse, peygamberdir. Söz gelimi bir kimse meleğin de bulunduğu bir topluluk içerisinde, "Ben bu meleğin size gönderdiği elçisiyim" dese ve ardından "Ey melek eğer doğru söylüyorsam, olağan tavrını değiştir, yerinden kalk veya şu işi yap" dese ve de melek o işi yapsa, orada bulunan kimseler onun elçi olduğunu kabul etmek zorunda kalır.

İkinci vecih: Hz. Peygamberin ahlakı, eylemleri, verdiği hükümleri, huyu (siret), elde edebileceği halde dünya malına göz dikmemesi, onun Allah'ın elçisi olduğunun göstergesidir. Bunların her biri peygamberlik göstergesi olmasa da, tümü bir arada değerlendirildiğinde bunların ancak bir peygamberde bir arada olacağı bilgisini kesinlikle oluşturur.

Üçüncü vecih: Önceki peygamberlerin semavi kitaplarında onun elçiliğinin haber verilmesidir. Şöyle ki *Tevrat*'taki "Rab, Sînâ'dan geldi ve onlara Sâir'den doğdu; Pârân dağlarında parladı ve mukaddeslerin on binleri içinden geldi. Onlar için sağında ateşli ferman vardı" (Tesniye, Bâb 33, Ayet: 2) ayetinde yer alan Sâir, Hz. İsa'nın doğum yerine yakın olan dağdır. Farân ise Irak'tan Mekke'ye gelirken yolun sağ tarafında, Mekke yakınında bir dağdır.

Yine *Tevrat*'ta "Tanrı'nın meleği göklerden Hacer'e, 'Neyin var, Hacer?' diye seslendi, "Korkma! Çünkü Tanrı çocuğun sesini duydu. Kalk, oğlunu kaldır, elini tut. Onu büyük bir ulus yapacağım". Sonra Tanrı Hacer'in gözlerini açtı, Hacer bir kuyu gördü. Gidip tulumunu doldurdu, oğluna içirdi. Çocuk büyürken Tanrı onunlaydı. Çocuk çölde yaşadı ve okçu oldu. Fârân Çölü'nde yaşarken annesi ona Mısırlı bir kadın aldı" (Yaratılış 21, 12-21). Buradaki Farân, Arap çölüdür.

*Yetmişler Tevratı* olarak adlandırılan ve mevcut Hıristiyanların ve birçok Yahudinin ellerinde bulunan *Tevrat*'ta, "Onlar için kardeşleri arasından, senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım" (*Kitab-ı Mukaddes*, Tesniye, Bâb: 18, Âyet: 18) bulunmaktadır. Ayrıca, "Gerçek, Mûsa demiştir: "Rab size kardeşleriniz arasından benim gibi bir peygamber çıkaracak, her ne söylerse onu dinleyeceksiniz. Ve bütün peygamberler, İsmail ve sıra ile gelenler, hep söylenen bu günleri ilân ettiler" (Yeni Ahit Resullerin İşleri, Bâb: 3, Âyet: 22) ayeti bulunmaktadır.

Bu nakledilen *Tevrat* ifadelerinden şu delil ortaya çıkmaktadır: Burada, Hz. Musa'dan sonra bir başkasında bulunmayan ve Hz. Muhammed'e ait iki nitelik ön plana çıkartılmıştır. Bunlardan birisi, bu peygamber İsrail soyundan olmayacaktır. Bu çıkarım, "Rab size kardeşleriniz arasından benim gibi bir peygamber çıkaracak" ifadesinde mevcuttur. Zira buradaki zamir, İsrâil oğulları içindir. Bir şeyin kendi nefsine izafet edilmesi, uygun değildir. Buradaki kardeş tabiri, amca çocukları içindir. Çünkü kardeş ancak onlara bağlanır.

İkincisi ise, şeriat sahibi olmasıdır. Buna da "Rab size kardeşleriniz arasından benim gibi bir peygamber çıkaracak" ifadesidir. Buradaki "Benim gibi" cümlesi bunun göstergesidir. Çünkü buradaki insaniyet ve nübüvvetteki benzerlik, geçmiş cümlelerden anlaşılmaktadır. "Sözlerimi onun ağzına koyacağım", "her ne söylerse onu dinleyeceksiniz" ibareleri doğrultusunda Hz. İsa'nın dışında, Hz. Musa'dan sonra böyle birisi bilinmemektedir. Hz. İsa'ya gelince o, *İncil*'de şöyle buyurmuştur: "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim" (Matta, 5). Domuz etinin yenilmesinin uygun görülmesi, Sebt gününün terkedilmesi, erkeklerin sünnet olması ve gusülden vazgeçilmesi Havarilerin tasarrufuyla oluşmuştur. Oysaki bunlar *Yetmişler Tevratı*'nda yazılı idi.

Karâî ve Rabbânîlerin itimat ettikleri *Tevrat*'ın beşinci kitabının beşinci bölümünde, "Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek. Adıma konuşan peygamberin ilettiği sözleri dinlemeyeni Ben cezalandıracağım" (Tesniye: 18:15)" Bu nakledilen *Tevrat*'ın ayetidir.

Bir kimse, "Bu çıkarımlar mülazemet (sıkı bağ) metoduyladır. Mülazemetin doğruluğu, öncülün doğruluğunu da gerektirmez" derse, biz de deriz ki: Burada mülazemetin doğruluğu, öncülün de doğruluğunu gerektirir. Çünkü öncül gelecekle ilgili konuşanın eylemi olursa, gelecek onun fiili ya da muhatabın ey-

lemi olur. Eğer bunu yapmazsa, bu durum ya bilgisizlik veya anlamsızlık olur. Çünkü bu durumda ya onun bu eylemi yapmayacağını bilir veya bilmez. Eğer cahillik gerekmezse, o zaman anlamsızlık olur. Özellikle öncül belirli kayıtlarla bağlandığında bu daha belirginleşir. Yine tali de böyledir. Bu doğrultuda şöyle denebilir: "Falan topluluğa falan oğullarından bir peygamber gönderdim ve onunla birlikte onlara bir kitap da verdim, o kimselerin onun sözünü dinlemeleri zorunludur. Aksi takdirde onlardan intikam alırım".

Özellikle bu, "Ey" veya "mâ" kelimesiyle olursa, bu ikisi bir şarta delalet etmekle birlikte, burada bir tür tahsise delalet ederler.

Yine *Tevrat*'ta "Allah İbrahim'e dedi: "Hacer doğuracak ve evlâdı içinden eli herkesin üstünde olacak ve herkesin eli huşu ile ona açılacak biri çıkacak" (Tekvin: 16/12) ayeti bulunmaktadır.

Bize kadar ulaşan *Tevrat*'taki ayet böyledir. Konuyla ilgili *İncil*'de de birçok ayet bulunmaktadır. Bazıları şöyledir: "Ben de Baba'dan dileyeceğim ve O, sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Yardımcı, Gerçeğin Ruhunu verecek" (Yuhanna, 14:15). Buradaki Yardımcı, Faraklit olup, o da hak ve yakîn ruhu demektir. Mevcut *İncil*'deki ifade böyledir.

Bir başka ayette ise, "Ben daha aranızdayken size bunları söyledim. Ama Baba'nın benim adımla göndereceği Yardımcı, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak. Size esenlik bırakıyorum, size kendi esenliğimi veriyorum" (Yuhanna, 14:25) şeklinde ifade bulunmaktadır. Daha ileride ise, "Bunları size şimdiden, her şey olup bitmeden önce söyledim. Öyle ki bunlar olunca inanasınız" (Yuhanna, 14:29) ayeti mevcuttur. Yine "Size gerçeği söylüyorum, benim gidişim sizin yararınızadır. Gitmezsem, Yardımcı size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim. O gelince dünyanın günah, doğruluk ve gelecek yargı konusundaki suçluluğunu dünyaya gösterecektir" (Yuhanna, 16:7-8).

Ardından şu gelen ifadeler yer almaktadır: "Size daha çok söyleyeceklerim var, ama şimdi bunlara dayanamazsınız. Ne var ki O, yani Gerçeğin Ruhu gelince, sizi her gerçeğe yöneltecek. O kendiliğinden konuşmayacak, yalnız işittiklerini söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek" (Yuhanna 16:12-13). *İncil*'de olanlar bu şekildedir.

Ben bu konuyu Hıristiyan din adamlarıyla tartıştım. Onlara göre buradaki Paraklit/Faraklit, Hz. İsa'dır. Zira o, çarmıha gerildikten sonra üç defa geri geldi

ve Havariler onu gördüler. Bu ifadeden Hz. İsa'nın amaçlandığı düşüncesi isabetli olmadığı için onlar yanılmışlardır. Zira buradaki ifadeler farklılığa işaret etmektedir. Öncelikle tek bir haberde haber veren ile haber verileni gösteren zamir farklıdır. İkinci olarak ilgili ayette Faraklit geldiğinde onları doğru yola iletecek, şeriatı öğretecektir. O Hıristiyan din adamlarına dedim ki: Sizin ittifak ettiğiniz *İncil*'in sonundaki "Havariler kitabı" nda, İsa (as) çarmıha gerildikten sonra geri geldiğinde şeriattan bir şey zikretmedi ve onlara ahkâm ile ilgili bilgiler vermedi. Onların yanında çok kısa bir süre kaldı ve çok az konuştu ve şöyle dedi: "Muhakkak ben Mesih'im, benim ölü olduğumu sanmayın. Ben Allah yanında sizi gözetleyen diriyim. Bundan sonra yanınıza gelmeyeceğim".

Böylece onları susturdum.

Tüm bunlar Hz. Muhammed'in (sav) peygamber olduğuna bir delildir. Bunlar *Tevrat* ve *İncil*'den alınmıştır. Bu veriler önceki ve sonraki İslâm âlimlerinin eserlerinde bulunmaz. Hamd âlemlerin Rabbi Allah'adır.

Yahudiler bu konuda iki delil ileri sürmüşlerdir:

**Birincisi**: Hz. Muhammed'in peygamberliği, yürürlükten kaldırma (nesh) imkânına bağlıdır. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü verilen karardan vazgeçme anlamında olan Bedâ anlayışını sonuç verir. Zira mensuh eğer iyi ise, onun neshedilmesi çirkindir. Eğer bu çirkin (kabih) olursa, Allah Teâlâ'nın çirkini emrettiği ortaya çıkar. Bu ise Allah hakkında uygun değildir.

Bunun yanıtı şudur: Nesih, önceki hükmün yürürlükten kaldırıldığını belirten bir hitaptır. Bu durumda Allah'ın hükmünün belirli bir zaman süreci içerisinde geçerli olduğu ortaya çıkar. O süreçten sonra ortadan kalkar. Bu nedenle Beda gerekmez. Bir şey belirli bir zaman diliminde bir topluluk için uygun olurken, başka zamanlarda diğer toplumlar için münasip olmayabilir. Yine nesih Musa şeriatında gerçekleşmiştir. Nitekim "Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi, hepsini size veriyorum. Yalnız kanlı et yemeyeceksiniz, çünkü kan canı içerir" (Yaratılış, 9:3-5). Sonra Allah Teâlâ Hz. Musa'nın diliyle birçok hayvanın yenmesini yasak kıldı (Levililer, 11). Bu apaçık bir nesihtir. Ardından bir başka yerde şu ayetler vardır: "Eğer İbrani kardeşlerinizden bir erkek ya da kadın size satılırsa, altı yıl size kölelik edecek, yedinci yıl onu özgür bırakacaksınız" (Tesniye 15:12), "Eğer köleniz sizi ve ailenizi seviyorsa, sizden hoşnutsa, 'Yanınızdan ayrılmak istemiyorum' derse, bir biz alıp kölenin kulağından sokarak kapıya geçirin; o zaman yaşam boyu köleniz olarak kalacaktır. Kadın kölelerinize de aynı şeyi yapın" (Tesniye 15:16-17). Yine bir başka yerde bu,

elli yıl olarak geçmektedir (Levililer 25:8; 25:41, II. Kırallar 15:19). Bunun benzerleri çoktur.

**İkincisi:** Allah Teâlâ *Tevrat*'ta Musa şeriatının ebedi olduğunu buyurmuştur. Nitekim "İsrailliler, sonsuza dek sürecek bir antlaşma gereği olarak, Şabat Günü'nü kuşaklar boyu kutlamaya özen gösterecekler" (Çıkış 31:16) ayeti bulunmaktadır.

Eğer Hz. Musa'nın şeriatı sonsuz olsaydı, Hz. Muhammed'in şeriatı gerçek olmazdı.

Buna verilecek yanıt şudur: Ebedileşmek terimi bazen uzun süre kalacak anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ Hz. Nûh'a şöyle buyurdu: "Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi, hepsini size veriyorum. Yalnız kanlı et yemeyeceksiniz, çünkü kan canı içerir". Burada, "Senin ve soyun için" kaydı, ebedi olarak tamamlanmaktadır. Ancak daha sonra bu Musa şeriatında yok olmuştur. Yine köle konusu da böyledir. Daha sonraları bu hüküm geçerliliğini kaybetmiştir.

Yahudiler'den İsevîler Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmişler, ancak bu elçiliğin sadece Araplara olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu kabulleri onları Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrensel ve kapsamlı olması anlayışına götürmek zorundadır. Bu ise, "Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim" (el-A'râf 7/158) ayetini onaylamaktadır. Yine "Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik" (Sebe 34/28). Öte yandan, "Ben ise siyah ve kızıl bütün insanlara gönderildim" (Müslim, "Mesâcid", 3; Dârimî, "Siyer", 28) hâdisi de bu anlamdadır.

Hıristiyanlar, bu iki teze benzer şekilde iddialarını delillendirmeye çalışmışlardır. Onlara verilecek yanıt da, yukarıda geçen gibidir. Zira onlar *Tevrat*'ı ve Hz. Musa'nın peygamberliğini kabul etmektedirler. Yine onların şeriatlarında da nesih söz konusudur. Bu doğrultuda domuzun yenilmesinin mubah, sünnetin ve boy abdestinin terki gibi şeriatta yasaklanmasından sonra neshe maruz kalmıştır.

HÂTİME

## Hatm-i Nübüvvet

Hz. Muhammed (sav) Allah'ın resülü ve nebilerin sonuncusudur. Bunun akli olarak kanıtlanması şöyledir: Onunla peygamberlik tamamlandı ve kemale

erişti. Daha ötesi yoktur. Onun getirmiş olduğu kitap ve gerçekleştirdiği sünnetler, dünya ve ahiret işlerinde teorik ve pratik boyutta, en başarılı kullukta, akla en yakın ve uygulanabilir olandır. İnsanların tüm zaman ve zeminlerde ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle bir başka metoda gereksinim bulunmamaktadır. Zira aklın güzel gördüğü ve sağlıklı bir fıtratın kabul edebileceği tüm veriler, ihtiyaçları karşılayacak şekilde onda mevcuttur. Bu boyutta onun nübüvvetinden başka bir şeye gereksinim duyulamaz. Diğer şeriat ve metotlar ya ifrat veya tefrit olduğu ve de akıldan uzak bulunduğu için onlara ihtiyaç yoktur. Nitekim yukarıda geçtiği gibi köle ile ilgili yasalar türü vakıalar onların şeriatlarında bol miktarda vardır.

Konuyla ilgili nakli deliller ise şöyledir: "O, Allah'ın Resulü ve peygamberlerin sonuncusudur" (el-Ahzâb 33/40) bu ayet açık bir şekilde nübüvvetin onunla son bulduğunu göstermektedir. Hz. Peygamberin elçiliğinin belirginleşmesinden sonra başka bir şekilde yorumlanamaz. Buradaki "nebiler" kelimesinde özelleştirme bulunmaktadır. Eğer bu, genel kabul edilecek olursa bu genellik, aynı zamana tahsisi de içerir. Zira bu özelleştirme aynı içerik ve mahiyetteki olguya yöneliktir. Ayetteki "hâtem" kelimesi bir topluluk (nebiler) ile bağlantılıdır. Bu nispetin belirli bir kesime yönelik olduğu ve "sonuncusu" kelimesinin de söz konusu o topluluğun tümüne ait olduğunda kuşku yoktur.



ÜÇÜNCÜ FASIL

## Tüm Peygamberlerin İsmeti

Peygamberlerin ismetini ileri sürenler iki kesimdir.

Bir kısmına göre masum, günah işleyemeyen demektir. Bir başka kesim ise, onların günah işleyebileceği kanaatindedirler. İlk gruba göre masumların bedeni ve nefsi özeldir. Onların ayakları günahlara gitmez. Bu konuda Eş'arînin görüşü şudur: İsmet, boyun eğmeye güç yetirmek, günah işlemeye ise güç yetirememektir.

İsmet sahiplerinin günaha güç yetirebileceğini ileri sürenlere göre Allah, o kimseye lütuf eder ve o şahıs da boyun eğmeyi terke ve günahı işlemeye yönelemez. Bu, Mu'tezilenin görüşüdür. Onlar bu lütfun, sorumluluk altında olan kimseyi itaate yöneltecek ve günahlardan kaçınacak bir hal olduğu kanaatindedirler. Bu sığınma boyutuna ulaşan bir şart olmamaya daha yakındır. Bu aynı zamanda filozofların görüşlerine yakındır. Onlara göre ismet sahipleri günah işleme yeteneğine sahiptirler. Buna "iffet" denmektedir.

Bu yaklaşım daha anlamlıdır. Zira ismetsizlik imkân bulmama manasında ise, bu övgü ve sevabı hak etmiyor demektir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım; ancak bana tanrınızın tek bir Tanrı olduğu vahyolundu" (Kehf 18/109). Yine "Sakın Allah ile beraber başka tanrı edinme!" (el-İsrâ 17/22) ayetinde gücü yetmediği halde, onu yapmamasının söylenmesi anlamsızdır.

Bu kimselere göre ismetin dört şartı vardır:

**Birincisi**: Kendisinde veya nefsinde günahı işlememeye yönelik bir nitelik olmalıdır.

**İkincisi:** Kendisinde Allah'a boyun eğmenin iyi, günah işlemenin de kötü olduğu bilgisi olmalıdır.

**Üçüncüsü:** Söz konusu bilgilerin Allah tarafından vahiy ile desteklenmesi ve açıklanması gerekir.

**Dördüncüsü**: Kendisinde doğru ve iyi olanı terk etmekle ilgili bir durum oluşursa veya unutkanlık olursa, boş bırakılmaz, azarlanır ve uyarılır. Bu durumda yaptığı işten dolayı o, sıkıntı yaşar.

Bu yaklaşıma itiraz edilebilir. Çünkü ümmetin büyük çoğunluğuna göre melekler, imamlar, Havva, Meryem ve Fatima (r.a.) ismet sahipleri olduklarını söylemelerine rağmen, onlara vahiy geldiğini söylememişlerdir.

Bu konuda doğru görüş şudur: İsmet, iffet, güzel itaat, günahların çirkinliğini bilmektir.

Ümmet, Fudayliyye gibi Hâricilerin Ezârika kolu dışında, peygamberlerin küfürden masum olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

Hâricilerin bazı kollarına göre günah, küfürdür. Bununla birlikte onlar, peygamberler hakkında günahı uygun görmektedirler. Şiiler gibi küfrü câiz görmeyen bazı kimseler, bunun takiyye şeklinde olabileceği kanaatindedirler. Bundan amaçları da nefsi korumaktır. Bu yaklaşım doğru değildir. Zira bu durumda din tamamen gizli tutulabilir. Zira takiyyenin en uygun zamanı, davetin yapıldığı ilk günlerdedir. Çünkü bu ilk günlerde insanlar inkâr edebilir ve onları öldürmek isteyebilirler. Zira aşırı korku buna yol açabilir. Nitekim Hz. İbrahim Nemrut zamanında, Hz. Musa da Firavun döneminde, başkaları da başka zamanlarda bu şiddetli korkuya maruz kalmışlardır. Buna rağmen onlar dinlerini açığa vurmaktan kaçınmamışlardır.

Bazı kimseler de masumlar hakkında küfrü uygun bulmamışlar ama büyük günah işleyebileceklerini ileri sürmüşlerdir.

Büyük çoğunluk ise buna katılmamıştır. Onlar bu görüşlerini şöyle ispatlamaya çalışmışlardır: Peygamberler kötülük ve günahları en iyi bilen kimselerdir. Allah'a yönelmeyi ısrarla emretmelerine rağmen onların büyük günahları işlemeleri, büyük bir günahtır. Üstelik ümmetin en aşağı derecesindekiler bile büyük günahı uygun bulmamış, sadece küçük günahlar konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bunların büyük çoğunluğu ise peygamberlerin bilinçli olarak küçük veya büyük günaha yönelmelerini uygun bulmamışlardır. Bu ancak üç şekilde mümkün olabilir:

**Birincisi:** Yanılma veya unutmak yoluyla

**İkincisi:** Daha iyisini terk ederek

**Üçüncüsü:** Yasaklanan ile mubah olanı karıştırmakla.

DÖRDÜNCÜ FASIL

## Peygamberlerin Meleklerden Üstün Olması

Peygamberler meleklerden daha üstündür. Mu'tezile, Filozoflar ve Kâdî Ebû Bekir Bâkıllanî (ö. 403/1013) bu konuda farklı görüşe sahiptir.

Bize göre ise, insan beden ve düşünen ruhtan (nefs-i nâtıka) oluşmuştur. Düşünen ruh ise melekût âleminden gelmiştir. Onun eylemleri ruhaniyatın fiilleridir. Beden ise nefsin yetkinlik kazanma aracıdır. İnsanın kendisi için kemalat elde etmesi mücerret olarak mümkün değildir. Melek olmak ise mücerret üstünlüktür. İnsanda beden gücünün engeline rağmen, meydana gelen ruhani eylemler, meleklerin bu şaibelerden uzak fiillerinden daha üstündür. Peygamberler ruhani yetkinliklerle nitelenmişlerdir. Buna göre peygamberler, meleklerden üstündür.

"Gerçek şu ki Tanrı, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini ve İmrân ailesini âlemler üzerine seçkin kıldı" (Âl-i İmrân 2/33). Buradaki âlem terimi ise, Allah'ın dışındaki her şeydir. Böylece söz konusu kimseler, Allah'ın dışındaki her şeyden üstündür.

HÂTİME

## Keramet

Mu'tezile'nin ve Ehl-i sünnet'ten Ebû İshâk el-İsferâyinî'nin (ö. 418/1027)

aksine keramet mümkündür. Bize göre ise, Hz. Meryem'e yiyecek inmesi ve Hz. Ali'nin Hayber kalesinin kapısını yerinden söküp atması gibi olaylara dayanarak, keramet mümkündür.

Keramet ile mu'cize sahibi peygamberin aralarının nasıl ayırılacağı sorulduğunda şu cevabı veririz: Mu'cizede meydan okuma (tahaddî) şartı vardır. Bu nedenle bir karışma söz konusu olamaz. Allah en doğruyu bilendir.

ON ALTINCI SAYFA

## Ahiret (Me'âd)

Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Önceki ve sonraki tahkik ehline göre ahiret mümkündür. Kadim tabiatçı filozoflar ise buna karşı çıkmışlardır. Onların öncülerinden olan Calinos şöyle dedi: Nefsin mizaç olmadığını ben bilmiyorum. Eğer öyle ise ölüm anında yok olması gerekir. Bu durumda yeniden dirilme söz konusu olamaz. Zira ma'dumun iadesi mümkün değildir. Eğer o bâkî bir cevher ise, mizacı bozulduktan sonra yeniden dirilmesi mümkündür. Meâd konusunda farklı görüşlere sahip olanların bir kısmına göre meâd, sadece bedensel diriliştir. Bu, kelâmcıların büyük çoğunluğunun görüşüdür. Zira onlara göre nefis (ruh), cisimdir. Bir kısmına göre ise, sadece ruhânîdir. Bu, metafizikçi filozofların (felâsifetü'l-İlâhiyyîn) görüşüdür. Bir başka kesim de, cismanî ve ruhanî birlikteliği kabul ettiler. Müslümanların ve Hıristiyanların büyük çoğunluğu bu kanaattedir. Buna göre onlar şeriat ve hikmeti birleştirmişlerdir.

Cismin yeniden iade edilebileceğini öngörenler, Allah'ın yok edip tekrar geri getireceğini ileri sürmektedirler. Diğerleri ise mutlak yokluğun geri gelemeyeceği kanaatindedirler.

Onlardan bir kesime göre Allah, parçaları böler ve tekrar birleştirir. Diğerlerine göre ise bir şey yok olduğunda onun özgün zâtı kalır. Yeniden gelmesinde ise o özgün yapı üzerine bina edilir. Bu ise Mu'tezile'nin görüşüdür. Zira onlara göre ma'dum, bir şeydir. Ma'dum, kendisinden bir şeyin tamamen yok edilmesidir. Buna göre eğer o şey, tamamen yok edilirse, bu şey kalır. Eğer onun bir kısmı yok edilirse söz, o yok edilen bir kısım üzerinde döner. Burada, kalmak yani tamamen yok olmayı onaylamak, amaçlanan durumdur. Aksi takdirde sonsuza kadar sürer gider. Ma'dumdan bir kısmı yok edilirse, ondan da bir kısım yok edilir. Böylece zincirleme devam eder. Bu ise gerçek dışıdır. Zira bu durumda bir şey sınırsız parçalardan oluşmuş olur.

Bu yaklaşımı kabul ettiğimiz varsayımından hareketle ma'dum bir şeyde var olan tüm boyutlar, yokun oluştuğundan başkadır. Bu durumda bu ma'dumdan bir şey var olmaz. Aksi takdirde tüm boyutlar bütün olmaz. Bu ise gerçek dışıdır.

Buradan anlaşılıyor ki, mutlak ma'dumun iadesini kabul etmeyen kimsenin, bedensel dirilişi kanıtlaması mümkün değildir.

Öncekiler iddialarını birkaç şekilde ispatlamaya çalıştılar.

İlki: "O'nun zâtından başka her şey helâk olucudur" (el-Kasas 28/88). Buradaki helak, yok olmak anlamındadır. Bu durumda hiçbir şeyin baki olmaması gerekir.

Eğer desen ki helak, bir şeyin yararlanılan olmaktan, olmamak boyutuna geçmesidir.

Ben de derim ki, eğer parçalar kalırsa, kendi yararı için ondan faydalanılır. Zira ondan cisimler oluşmaktadır.

**İkincisi:** "Allah ilktir, sondur" (el-Hadîd 57/3). Allah ilktir. Zira parçalar olmazdan önce o vardı. Böylece son da oldu. Zira varlıklardan sonra vardır.

Eğer desen ki: Bu ilk ve son olma, neden zamanla var olma bakımından olmasın?

Buna yanıt olarak deriz ki, bu açıkça bir gerçek dışılıktır. Asıl olan onun yokluğudur. Zira ilk ve son olmak, sözlük ve gelenek açısındandır. Zaman bakımından öncelik ve sonralık bir başkasına göre olmaz. Bunun dışındaki ise yorumsaldır. Asıl olan onun yokluğudur.

**Üçüncüsü:** "Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz" (el-Enbiyâ 22/104) ayeti yeniden dirilmeyi, ilk yaratılışa benzetmiştir. Başlangıç, yokluktan idi. Yeniden dirilişin de yine ondan olması gerekir.

Ayırıma hükmedenler şu delilleri ileri sürdüler: Allah Teâlâ zâtları ve parçaları tamamen yok etmiş olsa idi, daha sonra onu var edemezdi. Bu ise yok olana ters olurdu. Parçalar bölündüğünde, tekrar olduğu gibi birleşmesinin tersine olarak, itaat edene ödül ve isyan edene de ceza verilmezdi.

Bu tartışılabilir bir yaklaşımdır. Zira biz değişimi kabul etmiyoruz. Kabul edecek olursak o zaman kuşku ortaya çıkar. Zira belirli bir insan, sadece farklı parçalardan oluşmamıştır. Aksine insan terkip, mizaç ve başka şeylerden oluş-

muş özel niteliklerle tanımlanan parçalardan ibarettir. Onun yok edilmesinden sonra, yok olanın dirilmesinin olmayacağında kuşku yoktur.

Bedensel dirilişle ilgili kesin delil şudur: Kendisi açısından mümkündür. Doğru söz sahibi de bunu haber vermiştir. Bunu kabul etmek gerekir. İlkine gelince, kâbil (olabilen) ve fâil (yapan) açısından ikisi de imkân dâhilindedir. Kâbile (olabilen) göre kitabın başında yeniden dirilişin imkânından bahsedildi. Fâil açısından ise iki şekilde durumun gerçekleşmesi gerekir.

**Birincisi**, Allah'ın dirilişi yapmaya güç yetirici olmasıdır.

**İkincisi** ise, Allah'ın her şeyin parçalarının özlerini (a'yân) bilmesidir. Nitekim O'nun cüz'iyatı bildiği konusu önceden geçti. "Doğru sözlü (Sâdık) haber verdi" sözümüzden amaç, *Tevrat*'ta bu konuda bilgi olmaması nedeniyle Hz. Musa'nın dışındaki tüm peygamberlerin ittifakla dirilişi haber vermesidir.

Hezekiel ve Yeşeaya'da olduğu gibi Hz. Musa'dan sonra gelenlerin kitaplarında bu konu bulunmaktadır. Bu nedenle de Yahudiler dirilişi kabul etmektedirler.

*İncil*'de, hayırlı kimselerin melek hayatına bürünecekleri ve onların ebedi mutlu bir hayatları olacağı anlatılmaktadır (Markos, 12. Bölüm, 18-25).

Bu ifadelerin ruhsal ve bedensel dirilişi anlattığını düşünmek mümkündür. Hıristiyanların büyük çoğunluğu bu görüştedir.

Kur'an'da birden fazla yerde bu konu ele alınmıştır. Söz gelimi, "O, kendi yaratılışını unutarak bize bir misal getirdi: Bu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş? dedi. De ki, 'Kim onları ilk kez yarattıysa onları yine O diriltecek. O her türlü yaratmayı bilendir" (Yâsîn 36/78-79), "İnsan, çürümüş, toz toprak haline gelmiş kemiklerini tekrar toplayarak eski haline getiremeyeceğimizi mi sanıyor? Biz onu, parmak uçlarına varıncaya kadar bütün incelikleriyle yeniden yapmaya kadiriz" (el-Kıyâme 78/3-4), "Ufalanmış kemikler olmamızdan sonra ha?" (en-Nâziât 79/11), "Derilerine, 'Niçin bize karşı tanıklık ettiniz?' diye sorarlar. Onlar da, 'Her şeyi konuşturan Allah bizi konuşturdu. Sizi ilk yaratan O'dur ve işte O'na döndürülüyorsunuz' derler" (Fussilet 41/21), "Ayetlerimize küfredenleri şüphesiz ateşe sokacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onları başka derilerle değiştireceğiz. Gerçekten, Tanrı güçlü ve üstün olandır, hüküm ve hikmet sahibidir" (en-Nisâ 4/56), "O gün hepsi süratle çıkmak üzere arz kendilerinden ayrılır. İşte bu, bize göre kolay olan bir haşirdir" (Kâf 50/44), "İnsan, kabirlerde bulunanların çıkarılacağı ve kalplerde olanların ortaya konulacağı bir zamanın geleceğini bilmez mi?" (el-Âdiyât 100/9).

Buna benzer başka birçok ayet daha vardır.

Eğer denilse ki: Lafzın delaleti kesin değildir. Buradan kesin hüküm verilemez. Zira ruhsal dirilişi insanların çoğu anlamaz. Onlar bedensel dirilişi, ruhsal dirilişi anlamak için söz konusu yaparlar.

Cevaben deriz ki: Peygamberlerin konuyla ilgili açıklamaları tevatürle sabittir. Nitekim yukarıda kaydettiğimiz veriler bunun açık bir göstergesidir. İkinci vecihte belirttiklerimiz ise açıkça bu görüşü peygamberlerin yalanladığını göstermektedir.

Tabiatçılara göre nefis (ruh), cisim veya cismânîdir. Bu konu Nefs bahsinde geçti. Onlar ma'dum iade edilemez görüşündedirler. Bu nedenle de dirilişi imkânsız görmektedirler.

Metafizikçi filozoflara göre ise bedensel diriliş mümkün değildir. Ancak onlar bedenin dağılmasından sonra nefsin kendi varlığını devam ettireceğine inanmaktadırlar. Metafizikçi filozoflar ruhsal dirilişi kabul etmektedirler. Onların ruhsal dirilişten kasıtlarının, ruhun bedenden alakasını kesmek şeklinde olması olasıdır. Aksi takdirde diriliş teriminin bakiye ıtlak boyutu olmaz.

Onlar bedensel dirilişin imkânsızlığı ile ilgili ileri sürdükleri güçlü delillerden ikisi şudur:

**Birincisi**: Daha önce geçtiği gibi, ma'dumun iadesi mümkün değildir. Bedensel diriliş de buna bağlı olduğu için, o da imkânsızdır.

Bunun cevabı, ma'dumun iadesinin mümkün olduğunu belirten ilgili bölümde geçti.

**İkincisi:** Bir kişi bir başka insanı yediğinde, onun bedeninin parçaları, bunun bedeninin parçaları olur. Eğer dirilişte o yenilen kimsenin parçaları ona geri döndürülecek olursa, yiyen kimse eksik kalır. Tersi de böyledir. Her iki ihtimal doğrultusunda da diriliş imkânsız görünmektedir.

Buna cevap vermek gerekirse, her bedenin aslı ve bunun üzerine kurulan parçaları vardır. Yenilen parçalar, onun aslı olmaktadır. O bedeni yiyen kimsenin artık parçaları her ikisinin de asli parçaları üzerine kurulacaktır.

FASIL

## Diğer Ahiret Konuları

Kabir azabı, tartı (mîzân), sırat köprüsü, organların konuşması, cennet ve cehennem mümkündür. Allah Teâlâ hepsini bilen, tümüne gücü yetendir. Daha

önce de geçtiği gibi Sözü doğru olan Allah, onlardan haber vermiştir. Bu durumda onların varlıklarını bilmek gerekir.

Kabir azabı, nefis (rûh) bakımından mümkündür. Zira öncelikle nefsin bedenle bâkî olmasının imkânı söz konusudur. Beden de ruh ile bâkîdir. Azîz ve Kadîr olan Allah'ın feyzinden kapasitesi ölçüsünde beden için oluşması mümkündür. İkincisi ise nefsin bedenle bağlantısının kabulüdür. Beden de bunu kabul etmiştir.

Sırat köprüsü bilinen bir olgudur. Bu nedenle yorumsal alan içerisine girmemektedir. Buna rağmen onunla ilgili olarak sırat, uçuruma yuvarlanan ameller olarak tevil edilmiştir. Sanki o üzerinden geçilen, sorumlu tutulan ve sorguya çekilen, çokluğu ile uzayan ve azlığı ile kısalan ameller gibidir. Sırat yine imkân sahasındadır.

Mîzân da böyledir. Yorumların en ünlüsü, amel sayfalarının tartıldığı yerdir. Te'vilde geldiği gibi, iyiliğin kötülükle karşılığıdır. İkisi de yorumsaldır.

Organların konuşması ise şöyledir: Nutuk, anlamlara işaret eden kesik seslerdir. Bunun cansızlarda gerçekleşmesi mümkündür.

Cennetin halleri ise şöyledir: Nezih bağlar ve meyvelerin bulunduğu bahçeler, altından ırmaklar akmaktadır. Böyle bir tasvir dünya veya başka yerde de bulunabilir. Bunlar imkân dâhilindedir. Yine güzel Huri ve Gilmanların varlığı söz konusudur. Tüm bunlar Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hâdislerde belirtilmiştir. Bunların akla aykırı bir durumu yoktur. Özellikle bekânın devamı, yeme ve içmeye rağmen boşaltımın olmaması akla aykırı görünmemelidir. Zira Tabiatçılara göre cismin bekâsı kesin bir durumdur. Altın ve talkta olduğu gibi bedenin temel parçaları birbirini gerektirir. Muhtemelen Allah'ın rahmet feyzi, bedenin ve mizacın temel parçaları arasında bir gereklilik yaratır. Böylece onda herhangi bir zarar ve dağılma olmaz. Artık da böyledir. Nitekim ateşli midenin sahibi, başkasının midesinin dörtte birini veya daha azını alamayacağı bir şekilde yer ve içer. Bununla birlikte onun midesi, başkasınınkinin on katından fazlasını alamaz. Zira hararet fazlasını parçalar ve onu sıvı veya gaz yoluyla dışarı atar. Böylece de sahibi rahata kavuşur. Nitekim ateşin harareti nemli maddeleri de böyle yapar. Cehennemin durumu da böyledir. Bu tür işlerin zâtı bakımından da doğrulanacak bir durumdur.

Allah'ın kudreti açısından ise imkânsız bir durum yoktur. Zira yer ve göklerin yaratılışındaki olağanüstülüklere bakıldığında bu anlaşılır. Allah'ın kudret ve

yüceliği açısından bu tür şeyler küçük gelir. "Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün birbirini izlemesinde derin kavrayış sahipleri için alınacak dersler vardır" (Âl-i İmrân3/190).

İslâm filozoflarının cennet ve cehennem halleri ile ilgili görüşleri şöyledir: Nefis, varlıkların zevk, acı ve başka boyutlarını idrak eder. Beden ve diğer cisimler nefis (ruh) için bir alet ve aracıdır. Ruhsal veya bedensel lezzet ve elemler gerçekte, nefsin etki türüdür. Zevk ve elemin her çeşidinin kendisine özgü farklı etki gücü vardır. Nefiste bu etki meydana çıktığında söz konusu bu zevk ve elem, araçlı veya araçsız meydana gelir.

Bu uyku durumuyla daha iyi anlaşılabilir. Şöyle ki, biz bir şeyi duyular ile kavrarız. Onlar ile zevk ve elemlerin tüm çeşitlerini tadarız. Yeme, içme ve cinsel ilişki gibi farklı zevk ve acıları aracı olmaksızın uyanık halden daha fazla hissedebiliriz. Nitekim riyazete girenler uyanık halde iken aracı olmaksızın zevk ve elemleri hissedebilirler. Bu ise başkalarının zihinlerinde düşünülemeyecek bir şekilde gerçekleşir. Bu öyle bir dereceye varır ki, nefsin bedenden alakasını kesebilecek bir yoğunlaşma ile vuku bulur. Böylece nefis zevk alabilir ve acı duyabilir. Bu ise araçsız olabilir veya cismin dışında bir vasıta ile Allah'ın rahmet feyziyle ya da gazabıyla gerçekleşebilir. Nefsin zevkleri, tasavvur etmesi ile ona ulaşması şeklinde veya ulaşamaması biçiminde de olabilir. Bunun tam aksi de idrak edilebilir. Zira düşünce yoğunlaşmasında etkiye açılan bir kapı vardır. Nitekim uygulamayı zihinden geçirmekte de zevk vardır. Bunun dışındakiler için de bu söz konusudur. Özellikle nefis (ruh) bedenin şartlarında kapalı kalmaz ve onun çekiciliğine kapılmazsa, büyük bir zevk alır. Cennet zevki ve cehennemin azabı da bu türdendir.

Buraya kadarki verilerden, bu tür şeylerin gerçekleşmesi gerçek olmayıp, zihni düşünce konumunda olduğunu anladın. Bu nedenle aynısının gerçekleşmesi beklenilmemelidir.

Yine anladın ki, hakiki olarak belirttiğimiz durumlar, olabilen (kâbil) ve yapan (fâil) açısından mümkündür. Hatta Allah'ın kudreti bağlamında gereklidir. Zira kulların yaratılmasının tamamen olgunlaşması ve onların, ceza ve ödülü hak edecek şekilde tamamlanması ancak bununla gerçekleşir. Böylece Allah'ın hikmeti de kemal niteliği kazanmış olur. Allah'ın gücünün mutlaklığına rağmen söz konusu bu yetkinliğin göz ardı edilmesi düşünülemez. Zira Allah'ın kudreti ve rahmetinin yüceliği göz önüne alındığında, O'nu bu alanda bir şeyin sınırlandırması ve zorlaması mümkün olmayacağı anlaşılacaktır.

Filozoflar bu konuyu farklı bir biçimde yorumlamaktadırlar. Onlara göre zevk, idrak edilende bulunan mükemmelliği kavramak bir yetkinlik ve iyiliktir. Acı ise o nesnedeki şer ve belayı olduğu gibi idrak etmektir. Nefsin iyi gördüğü şey, Vâcibin itibarı ve kemalatı doğrultusunda ve ondan meydana geldiği şekilde ve de şükre nail olması olur. Hamd ve keramet bedenin yararınadır. Kötülüğü ise değişiktir. Şehvet anındaki hayır, evlilik ve uygun nimete ulaşmak gibi yönelişin gerçekleşmesidir. Gazabınki ise, üstün çalmadır. Aklî hazlar, bedensel olan zevklerden daha üstündür.

Acılar da böyledir. Zira zevk, uygun olanı kavramak olunca, idrak ne kadar yetkin olursa, idrak eden de daha iyi olur ve lezzet de mükemmel olur. Aklî olan idrak ise en üstün olandır. Zira bu durumda duyunun ötesinde onun özüne ve ayrıntılarına (avâriz) ulaşır. Çünkü bu durumda avârizin bir kısmıyla bağlantılı olur. Böylece onun idrak ettiklerinin de üstünleşeceği açıktır. Acının değerlendirmesi de böyledir.

Nefis (rûh) bedensel engellerden kurtulur ve onun âleminden uzaklaşırsa, cismaniyetin ötesinde hak ettiği ölçüde zevk ve acılara kavuşur.

Nefis, yaratılıştan kazandığı ve bilgiyle elde ettiği yetkinliklerle donanır veya donanmayabilir. Eğer bu niteliklere sahip olmazsa, bu da onların karşıtı olan başka niteliklere sahip olur ya da olmaz. Bu zıt vasıflar ya sağlam olur veya olmaz. Bu dört boyut ile ilmi ve yaratılıştan gelen nitelikler sayesinde özel ebedi mutluluğa ve sonsuz zevklere kavuşur. İlmi veya yaratılıştan ya da zıtlarıyla nitelenemeyen her ikisinden de uzak olması, onun kurtuluşa erenlerden olduğunu göstermektedir. Güçlü zıtlarıyla donanması ise, onun sonsuz cezaya özel kılar. Özellikle iki kısım olan karşıtla ve güçlü olmayan zıt ile nitelenirse, acı çektirmenin sona ermesi ve mutluluğa ulaşması ümit edilir. Yaygın olan kemal niteliklerinden uzak kalmışsa, diğerlerinden daha korkunç azaba maruz kalır.

Salim kalbin baskın çıktığı saf nefisler ve yeterince özen göstermeyenlerin durumu ise, kurtuluşa daha yakındır. Zira onlar erdemlilikleri (kemalat) bilmedikleri için ona istekli olmamışlardır.

Tüm bunlar bu konuda söylenenlerin derli toplu bir sunumudur. Bu verilerin doğruluğu üzerine kurulmuştur. Aksi takdirde dayanaksız bir zan olur. Aynı zamanda bu değerlendirmeler, peygamberlik ışığının güzelliğinden esinlenmedir.

ON YEDİNCİ SAYFA

## İman, İslâm ve Küfür

Burada birkaç bölüm bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

## İman

İman, sözlükte tasdik anlamındadır. Dini edebiyatta ise farklı manaları bulunmaktadır.

Âlimler onu, Peygamberin getirdiği zorunlu olarak bilinen her nesneye inanma şeklinde açıklamışlardır. Buradaki zorunlu (zaruret) lafzı, içtihat yapanların görüşlerine katılmayanların icma yoluyla kâfir olmayacağını ifade eden bir vurgudur. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'den nakledilen "iman, bilmek (ma'rifet) ve onaylamaktır (ikrâr)" şeklindeki tanım, buna yakındır.

Mu'tezile bilginlerine göre iman, boyun eğmedir (taat).

Selef âlimlerine göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlar ile de uygulamadır (amel). Bir kimse eğer tasdiki keser ve dil ile söyler ve de ameli yerine getirirse, o kimse münafıktır. Dil ile söylemeyi terk eden de kâfir olur. Dini uygulamaları bırakan ise günahkâr olur. Bu tanım, Hz. Ali (kv) aracılığıyla Hz. Peygamberden rivayet edilen hadisin içeriğine yakındır. İmam Şâfiî (ö. 204/820), ise imanı, kalbin tanıması, dilin söylemesi ve organlarla yerine getirilmesi şeklinde tanımlamıştır.

### İslâm

İslâm'ın sözlük anlamı, teslim olmaktır. Dîni tanımı ise, boyun eğmek ve peygamberin sözünü kabul etmektir. Bunlara inanmak ve kalben tasdik etmek, imandır. İman, İslâm'dan daha özeldir. Bu nedenle Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Bedevîler 'inandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz ama 'İslâm olduk' deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi" (el-Hucurât 49/14). Bu ayetten anlaşılıyor ki, Allah'ın elçisi hakkında onların kalbinde henüz onaylama yoktur. Ancak onlar elçinin sözünü kabul etmişler ve ona korkudan dolayı boyun eğmişlerdir.

Küfür kelimesi sözlükte, örtmek demektir. İnkârcının kâfir olarak adlandırılmasının nedeni onların gerçeği örtmesidir. Dini edebiyatta küfür, peygamberin kesin olarak getirdiği bilinen buyrukları inkâr etmektir. İman ile küfür arasında

bir araç yoktur. İman tasdik olarak açıklandığında, bu da boyun eğme yollarının tümü şeklinde tefsir edilmiş olursa, burada araç bulunur. Zira Peygamberin getirdiği zorunlu olarak bilinen her nesneyi onaylayan kişi, ibadetten bir şeyi terk ederse bu durumda mü'min olarak kalamaz. Bu şahıs inkârcı da olamaz.

Mu'tezile bilginleri bunu, iki yer arasında bir yer (Menzile beyne'l-menzileteyn) olarak adlandırmışlardır.

Hâricilere göre ise, ibadetten bir şeyi terk eden kimse, kâfirdir. Bu doğrultuda da iman ile küfür arasında herhangi bir vasıta yoktur.

İbadetin, imanın hakikatinden bir parça olmadığının kanıtı şudur: Eğer böyle olursa, imanın kulluk ile sınırlandırılması bir tekrar olur. İman günah ile olursa, çakışma olur. Ancak bu şu ayetlerden dolayı gerçek dışıdır: "İman edip iyi ve yararlı eylemlerde bulunanlar ise, işte onlar cennetliktirler" (el-Bakara 2/82), "İnananlar ve imanlarını bir zulümle bulaştırmayanlar güvenliği hak etmişlerdir ve onlar doğruyu bulmuşlardır" (el-En'âm 6/82). Bu veriler doğru kabul edildiğinde kalp, imanın yeridir. İbadetler ise kalbin tüm eylemlerinin yeri değildir. Ancak bu, şu gelen ayetten ötürü gerçek dışıdır: "Onlar, o kimselerdir ki (Allah) imanı kalplerine yazmış, bunları kendinden bir ruh ile desteklemiştir" (el-Mücadele 58/22). Zira bir kimse Allah ve elçisini onaylar ve Allah'a kulluk edemeden önce ölürse, o kimse icma ile mü'min kabul edilir.



Bize karşı olanlar kendi görüşlerini şu şekilde delillendirmeye çalıştılar:

**Birincisi**: Zorunlu eylemlerdir. Bu ise dindir. Zira ayette şöyle buyurulmuştur: "Oysa onlara, dini yalnızca O'na halis kılan hanifler olarak sadece Tanrı'ya kulluk etmek, namazı dosdoğru kılmak ve zekâtı vermekten başkası buyrulmadı. İşte sapasağlam din budur" (el-Beyyine 98/5).

Bu ifade, geçenlerin tümüne yöneliktir. Geçenlerin hepsi ise söz konusu olan dindir. Din ise İslâm'dır. Zira Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: "Doğrusu Allah katında din, İslâm'dır" (Âl-i İmrân 3/19). İslâm ise, imandır. Zira bundan onun dışında bir inanç amaçlanırsa, "Her kim İslâm'dan başka bir din ararsa asla kabul edilmez ve o, ahirette hüsrana uğrayanlardan olur" (Âl-i İmrân 3/85) ayeti doğrultusunda bu, kabul edilebilir iman olmaz.

Buna verilecek yanıt şudur: İman ve İslâm birlikteliği, "Bedevîler 'inandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz ama 'İslâm olduk' deyin" (el-Hucurât 49/14) ayetine aykırıdır. Eğer yukarıdaki iddia kabul edilecek olsa bile deliliniz, imanın tasdik ettiği ibadetlere işaret eder. Bu durumda onun imanın hakikati

olması gerekmez. Zira tasdik ve itikadı içermiş olması bakımından, imanın amel üzerinde doğrulama imkânı bulunmaktadır.

**İkincisi:** Eğer iman tasdikten ibaret olsaydı yol kesen kimse mü'min olurdu. Çünkü o tasdik etmiştir ama mü'min değildir. Zira o suç işlemiş ve küçük düşürülmüştür. "Ahirette onlar için büyük bir azab vardır" (el-Mâide 5/33) ayetine göre Allah onu ateşe atacaktır. Ateşe atılacak olan her kimse de küçük düşürülmüştür. Zira "Rabbimiz! Şüphesiz sen kimi ateşe sokarsan, elbette onu alçaltmış olursun. Zalimlerin yardımcıları yoktur" (Âl-i İmrân 3/192) buyurulmaktadır. Çünkü Allah'ın "O gün Allah, Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri küçük düşürmeyecektir" (et-Tahrîm 66/8) sözü doğrultusunda mü'min alçaltılmaz.

Bu yaklaşım tartışılabilir. Zira bu anlayış ancak "vav" harfinin atıf olmasıyla mümkün olur. Eğer o "vav" cümle başlangıcı olursa, bu sonuç doğmaz. Doğduğunu kabul etsek bile, o zamanda murat sahabîler olur. Zira ayetteki "onunla birlikte" olanlardan bu anlam ortaya çıkar.

**Üçüncüsü:** "Allah imanınızı boşa çıkarmaz" (el-Bakara 2/143) ayetinden amaç, daha önce Beytü'l-Makdis'e yönelerek yapmış olduğunuz ibadetleri boşa çıkarmaz demektir.

Buna şöyle cevap veririz: Ayette geçen imanın, namaz olduğunu düşünmüyoruz. Zira amacın, söz konusu namazın vacip oluşunun tasdiki şeklinde anlamak neden mümkün olmasın?

**Dördüncüsü**: Eğer iman tasdikten ibaret olursa, bu durumda fazlalık veya eksiklik ifade etmez. Zira tasdik, tektir. O nedenle artma ve eksilmeyi kabul etmez. Bu yaklaşım doğru değildir.

Devamındaki görüşler bazı ayetlerle reddedilmiştir. Bunların cevapları verilecektir.

İKİNCİ FASIL

## İmanın Artması ve Eksilmesi

Âlimler, imanın artması veya eksilmesi konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Onlardan bir kısmı imanın tasdik olması nedeniyle artık eksilmeyeceği kanaatindedir. Zira tasdik edilen tektir. Bu nedenle onda artma veya eksilme söz konusu olamaz.

Başkaları da, imanın eksilmeyeceğini ancak artabileceğini ileri sürmüşlerdir. Zira ayette "O'nun ayetleri okunduğu zaman onların imanlarını arttırır" (el-Enfâl 8/2), "İmanlarına iman katsınlar diye inananların kalplerine o güveni indiren O'dur" (el-Feth 48/4), "İman edenlerin de imanları artsın; kendilerine kitap verilenler ve iman edenler kuşkuya kapılmasın" (el-Müddesir 74/31), "Bu onların ancak iman ve teslimiyetlerini artırdı" (el-Ahzâb 33/22), "Ne zaman bir sure indirilse, münafıklar arasından: "Bu haber hanginizin imanını pekiştirip artırdı" diye küçümseyerek soran birileri, çıkar. Ama iman edenlere gelince inen sureler, onların imanlarını artırır ve onlar Allah'ın kendilerine ulaştırdığı müjdenin sevincini duyarlar" (et-Tevbe 9/124) şeklinde buyurulmuştur.

İbadetleri, imanın hakikati içerisinde görenlere göre iman artar ve eksilir.

Onlar söz konusu ayetlerle tezlerini kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu konuda İmam (Fahreddin Râzî) şöyle demiştir: Bu konudaki ayrılıklar lafız bağlamındadır. Zira imandan amaç eğer onaylamak ise, burada artma ve eksilme söz konusu olamaz. Eğer ibadet anlamında ise her ikisi de mümkündür. Ardından tevfik gelir. Zira ona göre kulluk, tasdiki tamamlar. İmana delalet eden her şey artma ve eksilmeyi kabul etmez. Zira artma ve eksilme imanın aslına yöneliktir. Artma veya eksilme olabilmesi, söz konusu ettikleri onun kâmil imana yönelik olmasından dolayıdır.

Doğrusu şudur: İman artabilir ve eksilebilir de. Bu ise kulluk anlamındadır. Bu belirgindir. Tasdik anlamında olursa, bu kalben onaylama manasındadır. Bu ise kesin inanmak demektir. Bu da güçlenmeye veya zayıflamaya müsaittir. Zira bu, nazil olan yüksek apaçıklıktan (bedîhiyât) başlamakta ve ince nazariyat ile sürmektedir.

### ÜÇÜNCÜ FASIL

## Büyük Günah

Büyük günah (kebîre) sahibi imanıyla boyun eğen, günahıyla da isyan eden mü'mindir. Mu'tezile'ye göre mü'min de değildir kâfir de değildir. Hâricilerin büyük çoğunluğuna göre ise, "Kim de Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar, kâfirlerin kendileridir" (el-Mâide 5/44) ayeti doğrultusunda büyük günah işleyen kimse kâfirdir.

Bu yorum tartışılabilir. Zira bu "Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler" ifadesinin anlamı, "Allah'ın indirdiğini onaylamayanlar" demektir. Bu doğrultuda

kâfir, Allah'ın indirdiklerini onaylamayandır. Bu yaklaşımda bir tartışma yoktur. Üzerinde konuşulan, günah işleyen kişinin durumu hakkındadır.

Hâricilerden Ezârika'ya göre büyük günah işleyen kişi, müşriktir. Zira Allah için yapılması gereken uygulama, "Rabbine kullukta hiç ortak koşmasın" (Kehf 18/110) buyruğu doğrultusunda söz konusu ibadet bir başkası için olmuş olduğundan dolayı, o kimse müşrik olmaktadır.

Zeydiyye'ye göre buradaki anlam, nimete nankörlük etmektir. Hasan Basrî (ö. 436/1044) ise bunu, münafik şeklinde yorumlamıştır. Zira bir hadiste, "Münafığın göstergesi üçtür: Güvenildiğinde ihanet eder, söz verdiğinde vazgeçer ve konuştuğunda ise yalan söyler" (Buhârî, "İmân", 24; Müslim, "İmân", 107).

Büyük günahların sayısı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Ömer babası kanalıyla Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Büyük günahlar, Allah'a şirk koşmak, kasıtlı olarak birisini öldürmek, Müslüman anne ve babadan ilgiyi kesmek, büyü yapmak, yetim malı yemek, haram aylarda savaşmak, zina yapmak, savaştan kaçmak ve namuslu bir kadına iftira atmak şeklinde dokuzdur (Buhârî, "Vasâya" 23; Müslim, "İmân", 141-146; Ebû Davûd, "Vasâya" 10).

Hz. Ali bunlara hırsızlık ve içki içmeyi; Ebû Hüreyre de faiz yemeyi eklemiştir. Bununla birlikte büyük günahlar ile ilgili Allah tarafından herhangi bir kayıtlama yapılmadığı ileri sürülmüştür.



TETİMME

## Büyük Günah İşleyenin Cennete Girmesi

Büyük günah işleyen mü'minleri Allah Teâlâ, Cehennemden çıkarıp Cennete sokacaktır. Mu'tezile bu konuda buna aykırı düşünmektedir.

Bize göre, "Şüphe yok ki Allah Teâlâ, zât-ı ulûhiyetine şerik ittihaz edilmesini yarlığamaz. Onun dûnunda olanı da dilediği kimse için yarlığar" (en-Nisâ 4/48) ayeti doğrultusunda bu mümkündür.

Bununla birlikte karşı taraf, "Muhakkak ki fâcirler de yakıcı ateş içindedirler. Ceza günü oraya yaslanacaklardır" (el-İnfitâr 82/14) ayetini delil olarak kullanmaktadırlar.

Buna verilecek yanıt şudur: Bu ayet, cezalandırmanın sürekli olmasını gerektirmiyor. Nitekim "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi

kalacağı cehennemdir" (en-Nisâ 4/93) ayeti bulunmaktadır. Bunun da cevabı şöyledir: Ayetteki "cezası" kelimesi sürekli cezalandırmayı hak etmiş olmasını gerektirir. Hak etme ise, meydana geleceği anlamına gelmez.

Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve onun düşüncesini benimseyenlere göre, sevabın parçaları günahın parçalarıyla karşılaşır iki tarafta düşer ve sadece artık kalır.

Ebû Ali'ye (ö. 303/916) göre sevaba hak kazanmış olsa, sonra da aynı şekilde bir cezaya hak kazanmış olsa, sonra olan, birinciyi boşa çıkarır. Ama kendisi boşa çıkmaz.

Âlimler, inancı kâfir hakkındaki cezalandırma vaadinin sürekli olduğu konusunda oybirliği yapmışlardır. Araştırma çabası içerisinde olup da gerçeğe ulaşamayan kâfir ise, Câhiz (ö. 255/869) ve Muaz b. Muaz el-Anberî'ye göre, Cehennemden Cennete geçiş yapacaktır. Zira "Dinde sizin için bir zorluk kılmadı" (el-Hac 22/78) ayeti doğrultusunda onun gerekçeleri mevcuttur. Geri kalanlar bunu kabul etmediler ve bunda icmâ olduğunu ileri sürdüler.



DÖRDÜNCÜ FASIL

## İstisnâ



Kulluğun imandan olduğunu sananlar, istisnâyı (inşallah mü'minim demek) mutlak anlamda mümkün görmüşlerdir. Abdullah b. Mesud, bazı sahabîler ve tabiûn ile İmam Şafiî (ö. 204/820), bu görüştedir. Mu'tezile, Hâriciler ve Kerrâmiyye gibileri de istisnâyı, şimdiki zaman değil, gelecek zamanla alakalı olarak uygun bulmuşlardır.



İmanı tasdik olarak kabul eden Ebû Sehl es-Sa'lukî ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) gibi bazı kimseler imanda istisnayı mümkün görmüşlerdir. Ebû Hanîfe, yoldaşları ve bir kesim kelâmcılar da buna karşı çıkmışlardır.

İmanda istisnâyı mümkün görenlerin delilleri şöyledir:

**Birincisi**: Bu bir kuşku değil, teberrük anlamındadır. Nitekim "Eğer Tanrı dilerse, mutlaka siz Mescid-i Haram'a güven (aminîne) içinde, saçlarınızı tıraş etmiş, kiminiz de kısaltmış olarak ve korkusuzca gireceksiniz." (el-Feth 48/27) ayeti de teberrük anlamındadır. Burada Allah'a kuşku duyma manası hiç bulunmamaktadır.

**İkincisi:** İnşallah kelimesi kuşku duymak anlamındadır. Ancak buradaki durum, hale bakmayıp sonuca göredir. Çünkü yararlı iman, ölüm anında da var

olandır. Bu durumda herkes bundan kuşku duyar.

**Üçüncüsü:** İman amel, söz ve inanç birlikteliği olduğunda, bu saç ayağının birisini oluşturan amelde meydana gelen bir kuşkunun imana sıçraması da zorunlu olur.

İmanda istisnâyı kabul etmeyenlere göre "Ben gerçekten mü'minim" sözünün söylenmesi gerekmektedir. Zira şimdiki zaman ve gelecekte kuşku, şu andaki inanç zayıflığını göstermektedir. Eğer bu teberrük anlamında ise herhangi bir sorun bulunmamaktadır.

BEŞİNCİ FASIL

## Mukallidin İmanı

Ehl-i sünnet'e göre dinin temel prensiplerine taklit yoluyla iman etmek, eğer imkân açısından iman etmiş olursa, burada kuşku oluşur. "İman etmiyorum" şeklindeki bir ifadede şüphe bulunmakta olup, bu inancı bozacağından sahibi kâfir olur. Bunun imkânından söz edenler farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Onların bir kısmına göre, dini temellerin delilleri bilgisine ulaştıran nazar ve istidlali terk etmek suretiyle günah da işlese o kimse mü'mindir. Bu yaklaşım Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Şafiî (ö. 204/820), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ev'zaî (ö. 157/774), Sevrî ve kelâmcıların ezici çoğunluğunun görüşüdür.

Eş'arî (ö. 324/936) ve kelâmcılardan bir kesime göre ise mü'min niteliği, en güzel ibadet şekli nicelik ve niteliği de dâhil olmak üzere, dini kuralların delillerini bildikten sonra ancak bir kimseye verilebilir.

HÂTİME

## Fetret Döneminde Yaşayanlar

İslâm daveti kendisine ulaşmayan kimse, eğer Allah'ın birliği inancına sahipse, onun ahiretteki durumu, Müslümanlarınki ile aynıdır. Zira o kimse dini hükümleri bilmek konusunda cahillik mazeretine sahiptir. Eğer o kimse şirk ve ta'til inancına sahipse, kâfir olur. Bir başka peygamberin tebliği kendisine ulaşmamışsa, dini buyruklardan sorumlu olmaz. Bu doğrultuda onun hakkında sevap ve günah değerlendirmesinde bulunulamaz. Eğer bir başka peygamberin tebliği kendisine ulaşmış ve o da buna inanmamışsa, cennetten uzaklaştırılma

cezasına çarptırılır. Ne küfür ne de bir tevhid inancına sahip olmamışsa, o kimse mü'min de değildir, kâfir de olamaz.

ON SEKİZİNCİ SAYFA

## Hüsün-Kubuh ve Bağlantılı Konular

Bu başlık altında birkaç bölüm bulunmaktadır

BİRİNCİ FASIL

### Hüsün ve Kubuh

Hüsün ve kubuh üç anlamdadır.

**Birincisi**: Bir şeyin, yaratılışa uygun olması ya da nefret uyandırmasıdır.

**İkincisi:** Bilmek ve bilmemek gibi bir şeyin yetkinlik veya eksiklik niteliğine sahip olmasıdır.

**Üçüncüsü:** Bir şeyin dünyada övülmesi, ahirette ise sevaba değer bulunmasıdır. Yine o şeyin dünyada kötülenmeye, ahirette ise cezalandırılmaya layık görülmesidir. Bu her iki yaklaşımda akla aykırılık yoktur.

Üzerinde tartışma doğuran bir açıklama daha bulunmaktadır.

Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh dinin bildirdiğidir. Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Berahime'ye göre ise bunlar akıl ile bilinebilir. Yani bunların iyilik ve çirkinliği fiilin kendisinden ya da sıfatlarından birisinden kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde akıl kendi başına adaletin iyiliğini, zulmün de çirkinliğini kavrayabilir veya Ramazan ayının son gün orucu ve bayramda oruç tutmak gibi kendi başına kavrayamayabilir. Bu doğrultuda din bir şeye hüküm vermezse, eğer o şey zâtı itibarıyla iyilik veya kötülük bağlamında özel bir değerlendirmeye tutulmazsa, o alanda dini hüküm olmaz. Mu'tezile âlimlerine göre hüsün ve kubhun değeri, yardımın bizzat iyi olması ve yalanın kendisinin kötü olması gibi eylemin zâtı bakımındandır. Diğerlerine göre iyilik ve kötülük bir nitelemedir. Doğruluk yararlı ise, iyi olarak tanımlanır. Yalan da zararlı olduğunda kötü olarak değerlendirilir. Bu kesimden bazılarına göre ise iyilik zât, çirkinlik ise sıfattır. Mu'tezile'den Cübbâîler, her ikisinin de göreceli olduğunu kabul etmektedirler. Söz gelimi yetimi azarlamak eğer eğitim amaçlı ise iyidir, zulüm olarak yapılmışsa kötüdür.

Eş'arîler görüşlerini birkaç şekilde kanıtlamaya çalışmışlardır:

**Birincisi**: Bir kölenin eylemleri kendi arzuları doğrultusunda gerçekleşmez. Onun fiilleri ya zorunludur veya ittifakîdir (rastlantı). Zira kul elbette bir eylemi gerçekleştirmeye gücü yeter veya eylemi terk eder. Cebir ve kader konusunda geçtiği gibi ya da her ikisini de yapmaz. Bu yaklaşımın değerlendirilmesi daha önce geçti. O kölenin fiilleri kendi istemiyle olmadığından bu, ittifakla iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Bize göre bu belirgindir. Onlara göre ise söz konusu kölenin eylemi istem ile gerçekleşmediğinden övgü veya yermeyle, sevap veya cezalandırmayla bağlantılı olamaz. Bu durumda da iyi veya kötü olamaz.

Eş'arîler, kölenin iradî eylemleri olmadığını kabul etmekle birlikte onun eylemlerinin dini açıdan ödül ve cezalandırma ile bağlantılı olduğu kanaatindedirler.

**İkincisi:** Eğer hüsün ve kubuh fiilin kendisinden kaynaklanacak olursa, bu durumda arazın araz ile var olması gerekir. Bunun cevabı ise daha önce geçti.

**Üçüncüsü:** Eğer iyilik ve kötülük fiilin kendisinden kaynaklanacak olursa, "Ben yarın yalan söyleyeceğim" diyen ve bunu yapan kimsenin sözünde olduğu gibi, doğrulukla yalan bir arada bulunmuş olur. Zira onun doğruluğu, ertesi gün yalanı sonuç vermiştir. Çirkinin gerektiricisi çirkindir. Bu durumda ise iyiliğin birlikte çirkin olması gerekir. Onun bu yalanı, ertesi gün yalancı olmamayı gerektirir. Yalan söylememek, bir iyiliktir. İyiliğe ulaştıran da iyidir. Ancak burada çirkindir. Yarın yalan söyleyeceğini söylemesi ise, gerçekleşmediğinde iyiliktir.

Bunun yanıtı şudur: Tercih edilen görüş, hüsün ve kubhun eylemin kendisinden kaynaklanmadığı ve onun niteliği olduğudur.

Mu'tezile kendi görüşünü şu şekilde savunmuştur:

**Birincisi**: İman gibi yararlı doğruluk, güzeldir. Küfür gibi zararlı yalancılık ise çirkinliktir. Her ikisinin de dini dayanağı yoktur. Zira dinin hoş görmediği şekilde meydana gelmiştir.

Bu yaklaşıma verilecek yanıt, burada tartışılan anlam yasaklanmasıdır.

**İkincisi:** iyilik ve kötülük dini olarak belirlenecek olsa, bu durumda Allah'tan gelen her şeyin iyi olması gerekir. Buna göre yalancı bir kimseden mu'cize meydana gelmesi de iyi olurdu. Bu doğrultuda da peygamberliğin kanıtlanmasında mu'cizeye yer verilmezdi. Yine peygamberlik sabit olmadan önce yalanın Allah tarafından kullanılmasının aklen imkânsız olduğu hükmü bilinemezdi. Bu da peygamberliğe güveni ortadan kaldırırdı.

Bu yaklaşıma, "Bir şeyin iyiliği, onun gerçekleşmesini gerektirmez" diyerek cevap verilir. Zira dini açıdan yine çirkin olması da mümkündür.

Bu değerlendirmenin tartışılması gerekmektedir. Zira karşı taraf, ister bu gerçekleşsin, isterse gerçekleşmesin bu durumda peygamberliğe güven kalkar diyor.

Bu konuda doğru olan şudur: Allah'ın eylemleri ve hükümleri, kendisine veya bir başka şeye nispetle evla ve iyidir. Zira eylem iyilik veya çirkinlik ile bağlantılı olmasa, bu nesnenin meydana gelmesi kendisi doğrultusunda iyi olmazsa, zâtı açısından eksik olur ve onunla tamamlanmış bulunur ve de ona ihtiyaç duyduğu ortaya çıkar. Çünkü çirkinlik yönü fiilden uzaklaşır. İhtiyaç duyulmayan eylem, yapılmaz da. Bu ise Allah hakkında aklen imkânsızdır. Yine Kâdir, Hakîm ve Ganî olan Allah'ın en iyiyi terk edip, daha aşağı dereceyi yapması nasıl uygun görülebilir? Öte yandan ödüllendirme veya cezalandırma vaadi ile peygambere güven ortadan kalkmaz mı? Bu konudaki benim görüşüm budur.

İKİNCİ FASIL

## Allah'ın Eylemlerinin Nedenselliği



Allah'ın eylemleri ve hükümlerinde neden aranılıp aranılmayacağı (muallel) konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Mu'tezile âlimleri ile fıkıhçıların çoğunluğuna göre, Allah'ın eylem ve hükümleri, kulun yararı doğrultusunda bir nedenliğe sahiptir. Ötekiler ise bu yaklaşımdan kaçınmışlar ve kendilerini şu delillerle savunmuşlardır:

**Birincisi**: Kâdir ve Hâkim olan bir amaç doğrultusunda bir eylem gerçekleştirdiğinde, eğer söz konusu amaç meydana gelmezse, ondan bu fiilin oluşmaması daha iyi olduğu için, fiil mümkün olmaz. Eğer bu daha iyi gerçekleşirse, ancak onunla tamamlandığı için, zâtı itibarıyla eksik olmuş olur.

Eğer, "Daha iyi olması kul açısındandır" dersen, cevaben deriz ki: En iyisi (evlâ) olması, kul açısından olduğu gibi eylemi yapan açısından da söz konusu olduğu için, burada bir paylaşım vardır. O fiilin kul için iyi olması, aynı zamanda fail için de iyidir anlamına gelmektedir. Eğer bu olmazsa, anlamsızlık gerekir. Eğer olursa, bu durumda da zâtın onunla tamamlanmış olması icap eder.

Bunun yanıtı şudur: Kulun yararına olması, onu yaratanın da yararına olması anlamına gelmez. Bu durumda "O eylemi yapmaz" sözü ise, tarafımızca kabul

edilemez. Zira fail ancak herhangi bir şekilde daha iyi olmadığında yapmayabilir. Bu ise kulun yararına nispetle daha iyi olabilir.

**İkincisi:** Allah'ın eylemi bir amaç doğrultusunda gerçekleşecek olursa, bu amaç eğer kadim olursa, bu durumda onun eyleminin de kadim olması gerekir. Eğer o amaç hâdis olursa, o zaman da bu amaç için bir başka amaç gerekir. Böylece zincirleme devam eder.

Bu görüş tartışılabilir. Zira bu amacın var edilmesi bir başkası için değil, bu amacın kendisi içindir. Bu nedenle de herhangi bir zincirleme (teselsül) gerekmez.

**Üçüncüsü:** Amaç ya zevke ulaşmak içindir ya da acıyı uzaklaştırmak içindir. Allah Teâlâ başlangıçta her ikisini de gerçekleştirmeye kadirdir. Bu nedenle hükmü aracı (nedenlik) kılmak anlamsızdır.

Bunu şöyle yanıtlarız: Aracılık (ta'lîl) neden bir başka hikmeti içermiş olmasın? Böylece söz, bu hikmetin ancak onunla gerçekleşeceği düşüncesinin cevazı ekseninde dönmez. Eğer aracılık (nedenlik) bir başka hikmeti içerirse, bu durumda söz, Allah hikmeti bu aracı olmaksızın yaratır. Bu durumda aracılık anlamsız olur. Bunun cevabı şudur: Söz konusu hikmetin ancak bu nedenlik ile oluşması mümkündür. Nitekim zekât vermenin hikmeti, fakirlerin gereksinimlerini gidermek içindir. Başlangıçta zekâtın kabulü için bir aracıya gereksinim yoktur. Ancak burada, Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak düşüncesinin kaynağı olan din vardır. Zira zekâtın dışında bir başka şeyle bu gerçekleştirilemez.

Nedenliği onaylayanlar görüşlerini şu şekillerle kanıtlamaya çalışmışlardır:

**Birincisi**: Çirkinin çirkinliği kendisine aittir. Allah Teâlâ'nın başka şeylere muhtaç olması düşünülemez. O, bütün varlıkları bilir ve onlara gereksinim duymaz. Buna göre Allah çirkinin çirkinliğini bilir ve ondan müstağnidir. O'ndan çirkin eylem vuku bulmaz. Zira çirkinlik, fiile yönelik olmaz. Eğer ihtiyacın gereksinimi onunla çakışmazsa, fiil gerçekleşmez. Bu durumda da çirkin olmayan eyleme dökülür.

**İkincisi:** Eğer hiçbir şekilde bir amaç doğrultusunda eylem gerçekleşmezse, bu durumda Allah'ın anlamsız işler yapması icap eder. Oysaki bu O'nun hakkında imkânsızdır.

**Üçüncüsü:** "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (ez-Zariyat 51/56), "Onlara ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve Ha-

nifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emr olunmuştu" (el-Beyyine 98/5) gibi ayetler bulunmaktadır.

Bu konuda doğru olan şudur: Allah Teâlâ Âlim, Kâdir ve Hakîmdir. Bir eylemi gerçekleştirmek veya yapmamak yetkisine sahiptir. O iki taraftan en iyisini yapar, en uygununu seçer. Zorunlu olmayarak ve ihtiyaç duymayarak ilkini terk ederse, O Kâdir için bu bir noksanlıktır. Bu ise Allah hakkında olanaksızdır. Bu önceliklilik Allah'a nispetle değil, işin özüne veya kula yöneliktir. Bu şekildeki bir fiil, erdemliliğe aykırı değildir aksine, bu kemalin tam kendisi olup, karşıtı ise eksikliğin ve saçmalığın ta kendisidir. Peygamberlerin gönderilmesi, insanların hidayete ermesi, Allah'ın onlara bir kanıtı, mu'cizelerin gösterilmesi ise peygamberlerin onaylanması amaçlıdır. Nedenlenmenin (ta'lîl) kabul edilmemesi, peygamberliği ve onun delillerini inkâr etmektir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

## Teklif Mâlâ Yutâk (Güç Yetirilemeyenden Sorumlu Tutulmak)

Mu'tezile âlimleri ve Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre kulun güç yetiremeyeceği bir işle sorumlu tutulması imkânsızdır. Bu konuda Eş'arî (ö. 324/936) ve mensupları farklı düşünmüşlerdir. Eş'arî bu konuda kudretin fiille birlikte olduğu tezinden hareket etmiştir. Zira bu durumda teklifin, sorumlu tutulana göre olmaması gerekir ya da sonucu elde etmeye yönelik olmaması lazımdır. Ona göre kulların eylemleri Allah'ın gücüyle gerçekleşir. Bu nedenle kulun kudretinin bir etkisi yoktur.

Doğrusu ilk görüştür. Bu ise iki şekilde açıklanabilir:

**Birincisi**: Kulun gerçekleştiremeyeceği bir işle sorumlu tutulması, anlamsızdır. Allah ise anlamsızlıktan uzaktır.

**İkincisi:** "Allah, hiç kimseye güç yetireceğinden başkasını yüklemez" (el-Bakara 2/286) ve "O, sizleri seçmiş ve din konusunda size bir güçlük yüklememiştir" (el-Hacc 22/78) ayetleri bulunmaktadır. Sorumluluk üzerindeki bir harec/zorluk, güç yetirilemeyecek bir niteliktedir.

Karşı taraf kendi görüşlerini birkaç delille kanıtlamaya çalışmıştır.

**Birincisi**: Allah Teâlâ kâfire, iman etmeyeceğini bildiği halde imanı teklif etmiştir. Buna göre ondan iman beklentisi imkânsızdır. Allah'ın bilgisinin dışında bir sonuç ise, Allah'a bilgisizliği nispet anlamına gelir.

Buna verilecek yanıt şudur: Bilgi, bilinen doğrultusunda oluşur (ilim, maluma tabidir). Buna göre bir zorlama söz konusu olamaz.

**İkincisi:** Allah Teâlâ, "Şüphesiz, kâfirleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir / aynıdır; onlar inanmazlar" (el-Bakara 2/6) ayeti doğrultusunda inkârcıların imana gelmeyeceklerini bildirmiştir. Ayetteki "inanmazlar" ifadesi zorunludur. Zira Allah hakkında yalan düşünülemez. Buna şöyle cevap veririz: Haber, haber verilene bağlıdır. Zira haber, bir olay gerçekleştiğinde mümkün olur. İşin aslında olan ne ise, haber de ona göre oluşur. Böylece doğru haber gerçekleşir. Haber, haber konusuna göre şekillenirse, bu durumda haberin haber verilen üzerinde bir etkisi söz konusu olamaz.

**Üçüncüsü:** Sorumluluk ya eylemden öncedir veya onunla birliktedir. Hangisi olursa olsun, kaldıramayacağı bir yük vardır. Zira fiilden önce güç yoktur. Eylem hali, güç yetirileni değil, fiili zorunlu kılar.

Bunun cevabı, cebir ve kader sayfasında geçti. Buna göre kudret, eylemden öncedir.

**Dördüncüsü**: Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen fiiller, kul tarafından takdir edilmiş olamaz.

Bu yaklaşımın yanıtı şöyledir: Cebir ve kader sayfasında açıklandığı gibi, kulun eylemlerinde bir katkısı bulunmaktadır. Yine bu iki delil tüm sorumlulukların muhal bir teklif olmasını gerektirmektedir. Bu ise oy birliği ile gerçek dışıdır.

**Beşincisi**: Allah Teâlâ, Ebû Cehil'i, bildirdiklerinin tümünde Allah resulünü tasdik etmekle sorumlu tuttu. Ancak o, sorumlu olduğu hiçbir şeyde onu onaylamadı. Bu ilahi veri doğrultusunda Ebû Cehil, Hz. Peygamberin kendisine sunduğu sorumlulukları onaylamamakla, tasdik etmeyeceği bilgisinde doğru çıktı. Eğer Ebû Cehil, onu tasdik etmiş olsaydı, söz konusu ayetin doğru çıkmaması gerekirdi. Zira bu ilahi bir haberdir. Bu haberi doğru çıkarmak, peygamberi doğru çıkarmamak olurdu. Böylece de imkânsız olurdu.

Bu değerlendirmenin cevabı şöyledir: "Eğer bu haberi doğrulamış olsaydı, Hz. Peygamberi tasdik etmemesi gerekirdi" şeklindeki bir hükmü onaylamıyoruz. Bu ancak bir şeyi tasdik etmek, onun gerçekleşmesini zorunlu kıldığında gerekli olur.

## ON DOKUZUNCU SAYFA
## İmamet

Burada birkaç bölüm bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL

## İmamet Zorunlu Mudur?

İmamet, din ve dünya işlerinde toplumu yönetmektir. İmam ataması konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları bunu zorunlu görürken, başkaları bunun zorunlu olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Zorunlu görenlerin bir kısmı bunun akli olduğunu kabul ederken, diğer bir kesim de dini bir zorunluluk şeklinde değerlendirmiştir.

Akli zorunluğu kabul edenlerin bir bölümü bunun Allah'a zorunlu olduğunu düşünürken, diğer kesim ise bunun halka ait bir zorunluluk şeklinde değerlendirmişlerdir.

İmamın olmasının Allah'a yönelik olduğunu ileri sürenler, Şiîlerdir. Onlar iddialarını şöyle delillendirmeye çalışmışlardır:

**Birincisi**: Yükümlülüklere teşvik ve çirkinliklerden uzaklaştırmak amacıyla bir lütuftur. Yine dinde fazla ve eksiklikten arınarak dini buyruklara riayet etmektir. Bu, Şîa'dan İsnâ Aşeriyye'nin görüşüdür.

Lütfun anlamı, peygamberlerin ismeti bahsinde incelenmiştir.

**İkincisi:** Allah bilgisini (marifetullah) öğretmek amacıyladır. Bu ise İsmâiliyye'nin yaklaşımıdır.

**Üçüncüsü:** Dillerin anlamını öğretmek, beslenme ve tedavi yöntemleri, zehirlenme ve bela ve afetlerden korunma gibi dünya işlerinin düzenlenmesindedir. Bu ise önceki Şiîlerin görüşüdür.

İmam tayininin halk için bir zorunluluk olduğunu ileri sürenlerden Câhiz (ö. 255/869), Kâ'bî (ö. 319/931), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve onların yolunda gidenlerin dayanakları şöyledir:

İmamın atanması nefisten zararın uzaklaştırılmasını içermektedir. Böylece o zorunlu olur.

Öncelikle eğer insanlar karizmatik bir kağana sahip olurlarsa, onun gazabından korkar ve hoşnutluğunu umarlar. Bu doğrultuda halk tamamen yararlı işlere yönelir, çirkinliklerden yüz çevirirler. Nefisten zararı uzaklaştırmak ise zorunludur. Bu ise apaçıktır.

Dini kaynaklar doğrultusunda (sem'î) imam atanmasını zorunlu görenlerden olan Ehl-i sünnet'in ezici çoğunluğu ile Mu'tezile âlimlerinin büyük kısmının iddialarını kanıtlamak amacıyla ileri sürdükleri deliller şöyledir:

**Birincisi**: İmam tayininin halk açısından zorunlu olduğunu kabul edenlerin icma yoluyla sarıldıkları ikinci mukaddimedeki deliller, nakli olmuştur.

**İkincisi:** Hz. Peygamberin, "Kendi zamanının imamını tanımadan vefat eden kimsenin durumu, Cahiliyet döneminde ölmüş gibidir" şeklindeki sözüdür.

**Üçüncüsü:** Sahabilerin icmaıdır. Zira onlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir imama boyun eğmeyi oy birliği ile kabul etmişlerdir. Eğer bir imamı atamak zorunlu olmasaydı, onlardan en az birisi bu konuda karşı çıkardı.

İmam tayininin vacip olmadığını ileri sürenler, Mu'tezile'den Asam ve Hâricilerdir. Bunlardan bir kısmı ayırım yapmışlardır. Onlara göre imam, karışıklıklar zamanında zorunludur. Güvenli dönemlerde ise bu zorunluluk yoktur. Bir başka kesim ise bunun tam aksini ileri sürmüştür.

İkinci kesim ise mutlak delil ileri sürerek, imam atamasını fitne döneminde zorunlu görmüşlerdir. Ali (kv) ve Muaviye günlerinde olduğu gibi insanların birbirlerini öldürdükleri zamanlarda ve de onlardan sonraki dönemlerde meydana gelen fitne ve çarpışmalarda imamın tayini çok daha gereklidir. Bu muharebe ittifakla evladır. Şeriat doğru yolu anlamak için yeterlidir.



EK

## İmamların İsmeti

İmamların ismeti konusunda farklı görüşler mevcuttur.

Şiîlerin büyük çoğunluğu, imamların masum oluşuna inanmanın zorunlu olduğuna inanmıştır. Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Şiîlerin Zeydiye kolu ve Hâricî âlimleri ise buna karşı çıkmıştır. Onlara göre imamların masum olmasından daha çok, onların zahiren adaletli olmaları yeterlidir. Şiî bilginler görüşlerini birkaç şekilde kanıtlamaya çalışmışlardır. Onlara göre halkın imama olan gereksinimi, imamların hata işleme imkânlarına göredir. Eğer imam hata işleyebilirse, bu durumda bir başka imama ihtiyaç duyulur.

İmamların masum olduklarını kabul etmeyenlere göre ise, ismetin zorunluluğu inancına sahip olmadıkları halde Ebû Bekir, Osman ve Ömer'in devlet adamlığı konusunda sahabiler oy birliği içerisinde olmuşlardır.

İKİNCİ FASIL

## Hz. Peygamber'den Sonra İmam Ataması

Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Ehl-i sünnet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk imamın, Hz. Ebû Bekir olduğu kanaatindedir.

Şiîlere göre bu kimse, Hz. Ali'dir.

Zeydiyye ise bu konudaki tercihini Abbas'tan yana koymuştur.

Konuyla ilgili Ehl-i sünnet'in görüşleri söyledir:

**Birincisi**: Hz. Peygamberden sonra gerçek imam ya Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ali ya da Abbas'tır (r.anhüm). Bu konuda ümmetin âlimlerinin oy birliği vardır. İkincisi ve üçüncüsü isabetli değildir. Zira Hz. Ali ve Hz. Abbas, Hz. Ebû Bekir ile tartışmaya girmemişlerdir. Bu onların karşı koyamamasından kaynaklanmamaktadır. Eğer devlet yöneticiliği bu ikisinden birisinin hakkı olsa idi isyan imkânları olduğu halde onlar bu kararlarının arkasında dururdu. Onların bu biati onların güçsüzlüklerinden kaynaklanmamaktadır. Zira Hz. Ali ileri düzeyde bir yiğitliğe sahipti. Onunla birlikte Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve çok sayıda büyük sahabi, Hz. Ebû Bekir'den yana tavır almıştır. Bazı rivayetlerde bunların sayısı yedi yüzdür. Anlatıldığına göre Hz. Abbas, Hz. Ebû Bekir'e, "Uzat elini sana biat edeceğim" demiştir. Bazı kimseler de, Hz. Peygamberin amcası Abbas ve Amcaoğlunun biati kesin olarak kabul edilmiştir. Yiğitliğiyle ünlü Zübeyir'in de kılıcını sallayarak, "Ebû Bekir'in halifeliğine razı olmayan var mı" demiştir. Ebû Süfyân da "Ey Abd Menaf oğulları, Beni Teym kabilesinin senin peşinden gelmesini istemez misin? Allah'a and içerim ki tüm vadiyi atlar ve insanlarla doldururum.

Buradan da anlaşılıyor ki, Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın, Hz. Ebû Bekir'e biat etmesi onların korkaklık ve güçsüzlüklerinden dolayı değildir.

Şiîlerin bu görüşle ilgili yanıtları şöyle olmuştur: Onunla birlikte yedi yüz kişi varsa da, Ebû Bekir ile birlikte sahabilerin tabanından yaklaşık üç bin kimse vardı. Bu nasıl güç dengesi olarak tanımlanabilir? Eğer söz konusu gücü kabul edecek olsak bile, onlar dinin yerleşmediği dönemde ve düşmanların çok olduğu bir zamanda fitne çıkmasından korkmuşlardır.

**İkincisi:** Hz. Peygamber, "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'in önderliğine tabi olunuz" (Tirmizî, "Menâkıb", 16/3662) buyurmuştur.

Buna Şiîlerin yanıtı şöyle olmuştur: Bu bir vâhid haberdir. Üstelik sahih de değildir. Aksi takdirde o iki halifenin belirlenmesi nass ile olurdu. Sahabiler arasında tartışma yaşanmış, Ensar'ın "Bir sizden bir de bizden yönetici olsun demeleri üzerine Hz. Ebû Bekir bir başka dini kaynak olan "Halife Kureyş'tendir" hâdisine (Buhâri, "Ahkâm", 4; "Müslim," "İmâre", 4) başvuru yapmıştır.

**Üçüncüsü:** Sahâbî Sefîne'den aktarılan bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Halifelik benden sonra otuz senedir. Sonra meliklik oluşur" (Ebû Dâvud, "Sünnet", 8; Tirmizî, "Fiten", 48; Ahmed b. Hanbel, 4/272; 5/220, 221). Bu hâdisi de ilk dört kişinin halifeliğinin tutarlı oluşunu kanıtlamaktadır.

Şiîlerin bu değerlendirmeye karşı cevabı şudur: Bu bir vâhid haberdir.

**Dördüncüsü**: Ebû Bekir sahabilerin en erdemlisidir. İleride açıklanacağı gibi o yönetime en uygun olan kimsedir.

**Beşincisi**: Hz. Peygamber hastalandığı zamanlarda Hz. Ebû Bekir'i yerine imam olarak atamıştır. Burada herhangi bir uzaklaştırma söz konusu olmamıştır. Bu da onun diğer işlerinde de atandığını göstermektedir. Zira din ve dünya işleri arasında herhangi bir fark olduğu söylenmemiştir.

Hz. Ali'den şöyle bir rivayet aktarılmıştır: "Allah'ın elçisi seni dini işlerde öne çıkarmıştır. Biz de seni dünya işlerimizde neden öne çıkarmayalım?

Şiiler ise kendi görüşlerini şu şekilde kanıtlamaya çalışmışlardır:

**Birincisi**: Hz. Peygamberden sonra gerçek imam ya Hz. Ali'dir veya Ebû Bekir'dir ya da Hz. Abbas'tır. İkincisi ve üçüncüsü mümkün değildir. Zira o ikisi ma'sum değildirler. İmamın ma'sum olması zorunludur. Hz. Abbas sahabilerin bilginlerinden ve büyüklerinden olduğu halde, Hz. Ebû Bekir'in önderliğine karşı çıkmış ve Hz. Ali'nin devlet başkanı olmasını istemiştir. Eğer Hz. Ali'nin imamlığı gerçek olmasa idi, o bunları yapmazdı.

**İkincisi:** "Sizin veliniz ancak Tanrı, O'nun elçisi, rüku ediciler olarak namaz kılan ve zekatı veren inananlardır" (el-Mâide 5/55) ayeti ile ilgili olarak tüm tefsir alimleri buradaki "namazı kılanlar" dan amacın, Hz. Ali olduğu konusunda aynı görüştedirler. Buna göre o, imamdır.

**Üçüncüsü:** Hz. Peygamber, "Ben sizin için kendinizden daha önemli değil miyim?" şeklinde buyurduğunda oradakiler "Elbette" demişlerdir. Yine o, " Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" demiştir (Tirmizî, "Menâ-

kıb",19; İbn Mâce, "Mukaddime", 11; İbn Hanbel, 1/84, 118, 119). Bu hâdis hem Buhârî hem de Müslim tarafından birlikte rivayet edilmiştir.

**Dördüncüsü**: Hz. Peygamber, "Ey Ali, sen benim için, Musa'nın Harun'la olan bağlantısı gibisin. Ancak benden sonra peygamber gelmeyecektir" buyurmuştur (İbn Hanbel). Harun'un Musa ile olan ilişkisi, diğer tüm insanlara göre daha güçlüdür. Bu doğrultuda Hz. Ali'nin mertebesi de diğer tüm sahabilerden daha üstündür.

**Beşincisi**: Hz. Ali (r.a), Hz. Peygamberden sonra yaratılmışların en üstünüdür. Bu nedenle o imamete en layık olandır.

**Altıncısı**: Hz. Peygamber, Tebük savaşına giderken, Hz. Ali'yi Medine'de görevli olarak bıraktı. Hz. Ali, Medine'de halife olunca bu, ümmetin de halifesi olmuş anlamına gelir. Burada herhangi bir ayırımdan söz edilmemiştir. Bu tür bir halifelik namazdaki halifelikten, onun imamete uygunluğu konusunda, daha önemlidir.

**Yedincisi**: Hz. Ali'nin, sahabîlerin en bilgini ve en yiğidi olduğu konusunda bir birliktelik söz konusudur. O, Allah'ın elçisini yakınları ve akrabaları arasında en içten onaylayandır. Bu durumda en bilgili ve en cesura bağlanmak, halifeliğe en uygun olana boyun eğmek anlamına gelmektedir.



ÜÇÜNCÜ FASIL

## Hz. Peygamberden Sonra İnsanların En Erdemlisi

Buradaki erdemden (fazilet) amaç, Allah katında en fazla sevabı olan demektir. Bu konuda farklı yaklaşımlar mevcuttur.

Ehl-i sünnet ve öncül Mu'tezile âlimlerine göre, Peygamberden sonra insanların en faziletlisi, Hz. Ebû Bekir'dir. Şiî âlimler ve sonraki Mu'tezile bilginlere göre o, Hz. Ali'dir (r.a.).

Ehl-i sünnet kendi görüşlerini birkaç şekilde kanıtlamaya çalışmışlardır:

**Birincisi**: "Hâlbuki çok sakınan, malını Allah nezdinde sırf temizlenmek için veren ondan uzaklaştırılacaktır" (el-Leyl 92/17-18) ayetinden murat, müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre Hz. Ebû Bekir'dir. Ayetteki "etkâ", Allah'ın ikramına ulaşmış kimse demektir. Nitekim bir başka ayette, "Şüphesiz, Allah katında sizin en üstün olanınız, takvaca en ileride olanınızdır" (el-Hucurât, 49/13) bu terim açıklığa kavuşturulmuştur. Buna göre Allah'ın nezdinde ekrem, en faziletli olandır.

**İkincisi:** Hz. Peygamber, "Güneş, peygamberlerden sonra Ebû Bekir'den daha erdemli bir kimse üzerine doğmamış ve batmamıştır" (Tirmizî)

Şiîlerin bu görüşe yanıtı şu olmuştur: Bu, Ebû Bekir''in erdemli oluşuna değil, başkası ondan daha faziletli değildir anlamındadır.

Şiîlere göre erdemlilik ya aklîdir veya naklîdir. Aklî olursa bu ya neseb ya da haseb yoluyladır. Ali (r.a) her alanda sahabilerin ekmelidir. Bu doğrultuda o en faziletli olandır.

Soy bağlamında ise Ali, Hz. Peygamber'e en yakın olan kimsedir. Abbas her ne kadar Hz. Peygamber'in amcası ise de, babası Abdullah'ın baba yoluyla kardeşidir. Ebû Talib o ikisinin kardeşidir. Ali (r.a.) ise baba ve anne tarafından Haşimî'dir. Zira o, Haşim oğlu Abdulmuttalib'in oğlu Ebû Talib'in oğludur. Ali, Haşim oğlu Esed'in kızı Fatıma'nın oğludur. Hz. Peygamber'in, "Allah Teâlâ İsmail oğulları içinden Kureyş'i seçti. Kureyş'ten de Hâşimîleri seçti" (Tirmizî) sözü doğrultusunda Hâşimîler daha faziletlidir.

Haseb itibarıyla ise ilim, zühd, yiğitlik ve cömertlik niteliklerini Sahabîler arasında tam anlamıyla ve mükemmel olarak kendisinde barındıran kişi, Ali'dir.

İlme gelince, Hz. Ali hutbelerinde tevhid, adalet, nübüvvet, kaza ve kader ile ahiret hallerinin sırlarından bahsetmiştir. Bunlar hiçbir Sahabinin sözlerinde yer almamıştır. Tüm dini kesimler usul ilimlerini ona dayandırmışlardır. Nitekim Mu'tezile kendilerini ona nispet etmektedirler. Eş'arî de (ö. 324/936) metodunu Hz. Ali'ye dayandırmaktadır. Zira Eş'arî'nin hocası Ebû Ali el-Cübbâî, kendisini ona dayandırmıştır.

Şiîlerin Hz. Ali'ye mensubiyetleri bilinmektedir. Ona en uzak kesim Hâriciler olmasına rağmen onların büyükleri Hz. Ali'nin öğrencisi idiler. Müfessirlerin üstadı olan İbn Abbas, onun öğrencisidir. Nitekim o hikmet, yıldız, gaybın sırları gibi birçok yerde yorum ilminin inceliklerini ondan öğrenmiştir.

Hz. Ali, fıkıh bilgisinde ve mükemmel konuşma sanatında en üst derecede idi. Nahiv ilminde çok belirgindi. Ebü'l-Esved ed-Düelî'yi doğru yola yönlendirdi. Sadece peygamber ve velilerin bilebileceği sırlı ve gizli ilimleri içeren içi arındırma (tasfiyetü'l-bâtın) ilmini en iyi bilen yine odur. Bu doğrultuda bütün şeyhler bu ilmi doğrudan ondan veya çocuklarından ya da onların öğrencilerinden almıştır.

Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: "Eğer halife olursam, Yahudiler arasında *Tevrat*'larıyla, Hıristiyanlar arasında da *İncil*'leriyle, *Zebûr* men-

suplarına *Zebûr*'larıyla, Müslümanlara da Kur'an ile karar vereceğim. Allah'ın karada, denizde, havada, dağda, gecede, gündüzde indirdiği bütün ayetlerin ne için ve kimin için indiğini en iyi ben bilirim".

Yine Hz. Ali'den nakledildiğine göre o, "Eğer ilahî boyutla ilgili tüm perdeler kaldırılsa, inançtaki yakinim artmayacaktır" demiştir.

Hz. Peygamber de, "Sizin en erdemliniz Ali'dir" buyurmuştur.

Yine Hz. Peygamber, "Sizin en iyi hüküm vereniniz Ali'dir" demiştir. Hüküm vermek, tüm bilgilere ihtiyaç gerektirir. Bununla birlikte o ileri boyutta zahit idi. Yaşamının başlangıcından sonuna kadar gücü nispetinde dünyevi zevklerin terki ve sakıncalı oluşlardan yüz çevirmiştir. Sahabenin zahitleri arasında olan Ebû Zer, Süleyman ve Ebû'd-Derda onun öğrencileri idiler. Hz. Ali'nin yiğitliğini burada açıklamaya gerek yoktur. Hz. Peygamber onun hakkında, "Ali'den başka genç, Zülfikar'dan artık kılıç yoktur" (Hindî,1985:V, 723) buyurmuştur.

Ahzâb savaşında, "Ali'nin bir darbesi, cin ve insanların ibadetlerinden daha hayırlıdır" denmiştir. Hz. Ali'nin cömertliği, en yüksek mertebededir. Birisi kendisi, diğerleri de çocuklarının yemesi için iftarda üç dilim yiyecek vardı. "Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler" (el-İnsân 76/8) ayeti bunun üzerine indirilmiştir.

Hz. Ali'nin çocukları olan Hasan ve Hüseyin (r.anhüma), sahabilerin çocuklarının en erdemlileri idiler. Nitekim Hz. Peygamber onlar hakkında şöyle buyurmuştur: "Hasan ve Hüseyin Cennet halkının gençlerinin efendileridir" (Tirmizî, "Menâkıb", 31).

Hasan'ın (r.a) çocukları, Hasan el-Müsennâ, Hasan el-Müselles, Abdullah el-Müsennâ, Nefsü'z-Zekiyye'dir. Hz. Hüseyin'in çocukları ünlü imamlardır.

İslâm sûfîlerinden Ebû Zeyd el-Bistamî, Cafer-i Sâdık'ın evinde sucu idi. Ma'ruf el-Kerhî, Ali b. Musâ er-Ridâ'nın eliyle Müslüman oldu. Onun evinde kapıcılık yapıyordu. Büyük sahabilerin ve onların âlimlerinin birleşerek Hz. Ali'ye biat etmeleri gösteriyor ki, en erdemlileri odur. Avamın sözlerinin önemi yoktur.

Hz. Peygamber'den onun faziletleri ile ilgili aktarılan rivayetler çoktur.

**Birincisi**: Tayr (nasip) haberidir. Buna göre Hz. Peygamber'in "Ey Allahım! Sana en sevgili olan kulunu buraya getir ve benimle yemek yesin" şeklindeki duası üzerine o anda Hz. Ali çıkıp geldi ve onunla birlikte yemek yedi (Tirmizî, "Menâkıb", 3821).

**İkincisi:** Menzile (Konum) haberidir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in, "Senin bendeki yerin, Harun'un Musa'nın yanındaki yeri gibidir. Ancak benden sonra peygamber gelmeyecektir" şeklindeki buyruğu, Hz. Ebû Bekir hakkındaki, "Güneş, peygamberlerden sonra Ebû bekir'den daha erdemli bir kimse üzerine doğmamış ve batmamıştır" sözünden daha güçlüdür. Zira burada başkası ondan daha erdemli değildir hükmü bulunmaktadır.

Bu rivayet onun daha faziletli olduğunu da göstermez. Bu aynı zamanda başkasının ondan daha faziletli olmadığı anlamı çıkar ama olmayacak manası çıkmaz. Buna göre söz konusu efdaliyet, bu haberin söylendiği zamanda daha iyinin olmadığını belirtmesi mümkündür. Bu doğrultuda daha sonra olabilir demektir. Konum (Menzile) haberi onun hakkında peygamberlik mertebesi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, "Benden sonra peygamber gelmeyecektir" demiştir. Hz. Ebû Bekir ile ilgili haber delalet etmektedir ki, onun dışında kalan ve peygamberlik mertebelerinin aşağısında olan kimseler, ondan daha üstün değildir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, "Peygamberlerden sonra" demiştir. Bu veriler doğrultusunda Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den daha üstün olması mümkündür.

**Üçüncüsü:** Râye (Sancak) haberidir. Rivayet edildiği şekliyle Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'i (r.a.) Hayber'e gönderir. O, yenilmiş olarak geri döner. Ardından Hz. Ömer'i (r.a.) gönderir. O da yenilmiş olarak geri döner. Resulullah (s.av.) üzgün bir şekilde sabahlar ve elinde sancak olduğu halde insanların huzuruna çıkar ve şöyle nida eder: "Elimdeki şu sancağı Allah'ın ve peygamberinin sevdiği bir kişiye vereceğim" der ve bunu defalarca tekrarlar. Bunun üzerine Ensâr ve Muhâcir Hz. Peygamber'in huzuruna gelirler. Hz. Muhammed de "Ali Nerede?" diye sorar. Rivayet edildiğine göre Hz. Ali'nin gözleri ağrıyordu. O nedenle arkalarda duruyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, tükrüğünü onun gözlerine sürdü ve ardından ona sancağı teslim etti (Buhârî, "Fedâilü'l-Ashâb", 9; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 34).

**Dördüncüsü**: Siyâdet (Efendilik) haberidir. Taberânî'nin, *el-Evsat*'ta geçen ve Hz. Aişe'nin naklettiği bir habere göre o, Hz. Peygamber'in yanında otururken Hz. Muhammed, Hz. Ali'ye yöneldi ve "Bu, Arapların efendisidir" buyurdu. Bunun üzerine "Siz değil misiniz?" diye sorulduğunda o (s.a.v.), "Ben âlemlerin efendisiyim. O ise Araplarınki" dedi.

**Beşincisi**: Mevlâ haberidir. Bu daha önce geçti.

**Altıncısı**: Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî; Fedâilü's-Sahâbe bölümünde kay-

dettiği şekliyle Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İlimde Âdem'i, takvada Yûşâ'yı, yumuşak huylulukta İbrahim'i ve ibadette İsâ'yı görmek isteyen, Ali'nin yüzüne baksın".

**Yedincisi:** Enes (r.a.), Hz. Peygamber'in, "Kardeşim, vezirim ve benden sonra en hayırlı bıraktığım, dinin icaplarını yerine getiren ve sözümü gerçekleştiren Ali b. Ebû Tâlib'dir" şeklinde buyurduğunu aktardır.

**Sekizincisi**: İbn Mesud (r.a.), Hz. Peygamberin şu sözünü aktardı: "Ali, Babamdan daha hayırlı bir insandır. Zira o kâfir oldu".

**Dokuzuncusu**: Hz. Peygamber Zül-Sediyye ile ilgili şöyle buyurdu: "Onu insanların en hayırlısı öldürecektir". Bir başka rivayette ise, "Ümmetin en hayırlısı" şeklindedir. Nitekim onu Hz. Ali öldürmüştür.

**Onuncusu**: Hz. Peygamber Fâtima'ya (r.anhâ) şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ dünya insanlarına baktı. Onlardan babanı seçti ve onu nebi edindi. Ardından ikinci defa nazar etti ve eşini seçti".

Tüm bunlar Şiî bilginlerin görüşlerinin ifadeleridir.

Doğrusu şudur: Dört halifeden her birisi hatta tüm sahabiler, erdemliliklerle tanımlanmış, övgüye layık niteliklere sahip olmuş ve Allah tarafından kerim kılınmış kimselerdir. Onlar aleyhinde kötü bir söz söylenmesi uygun değildir. Zira onlar hakkında kötü bir söz söylemek için onların küfre girmeleri gerekir. Oysaki Hz. Peygamber onları övmüş ve yüceltmiştir. Onları kötülemek, aslında Hz. Peygamber'i kötülemektir.

**Üstün tutulanın (mefdûl) devlet başkanı olması mümkündür.** Zira onun imametinde yanlışlıklar daha az olur veya Maslahatlı hükümler daha çok olabilir. Bunu Şiîlerin şu sözü desteklemektedir: "Yakınlarını öldürmesinden ötürü insanların çoğu Ali hakkında kötü düşünmektedirler. Bu doğrultuda onlar Hz. Ali ile ilgili dinî kaynaklardaki verileri kabul etmemişler ve onun hakkını vermemişlerdir.

Bana göre, bu doğrultuda dört halifenin her birisinin imameti gerçektir.

## Sonuç

Ey doğru yola varmayı ve gerçeği onaylamayı amaçlayan, bu kitabımızda ben, keskin kanıtları ve kesin delilleri kullanarak kutsi sırların özünü ve ilahi hikmetin özetini sana sundum. Bundan mutlu olman gerekir. Zira aklî maarif

ve nazarî verilerin en seçkinleri burada bulunmaktadır. Ebedi mutluluğa ve sonsuz sevince ulaşmak, sadece gerçeklerle meşgul olmakla, dedikodulardan uzak kalmakla mümkündür. Zira gerçeğin dışında küfür ve şirk vardır. Kurtuluş ise bunların karşıtındadır. Bu doğrultuda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır" (el-Bakara, 2/256).

Bu yüksek derece ve büyük mertebe, irade ile gerçekleşir. Bu irade ise, kesin bilgiye dayalı (bürhanî yakîn) uygun bir inançla oluşur, kul ile yaratıcı arasında en keskin perde olan kuşkudan uzak, duru bir yönelişe sevkeden imanî bir akt ile meydana gelir.

İç âlemin şehvet, gazap, hırs ve haset gibi olumsuz nitelik ve tortulardan arındırılması, rahmet, rıfk, doğruluk ve şefkat gibi Allah'ın rızasına ulaştırıcı olumlu niteliklerin donanımı ile meşgul olmak şarttır. Arınma, halktan uzaklaşarak uzlete çekilme ile oluşur. Donanma ise, hakka yönelik olmakla gerçekleşir. Bu, Allah'ın dilediği kuluna verdiği bir erdemdir. Allah'ın ilmi kuşatıcıdır. Bundan sonra nazarı, arzuladığı gerçek olmayandan uzaklaştırmak ve sır tarafına yöneltmek kolaylaşır.

Sonuç olarak, bu dereceleri ve mutlulukları kavramak, ancak burhânî yakîn ile belirginleşen itikada yönelten, sırdan alıkoyan hayal ve tevehhümden uzaklaştıran kesin inanca bağlıdır.

Biz bu kitapta sana bu amacı gerçekleştirecek, söz konusu hedefe ulaştıracak bilgiler sunduk.

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun. Selam, yaratılmışların en hayırlısı olan Muhammed'e (s.a.v), onun temiz ve arınmış soyuna, ailesine ve yoldaşlarına olsun.

TÜBA

Türkiye Bilimler Akademisi
Turkish Academy of Sciences

www.tuba.gov.tr

# *Kaynakça*


Bingöl, Abdülkuddus. (2006a). "Semsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstas'ında Kıyas Teorisi." *Felsefe Dünyası.* XX, 10-32.

Bingöl, Abdülkuddus. (2006b). Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi. *Felsefe Dünyası*. XXIX, 12-20.

Brockelmann, C.(1937).*Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden: 1937-1949, c. I, 468, Supplement, I, 850.

Buhârî, Ebû İsmâil (1992). *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 8 cilt I-III cilt içerisinde.

De Young, Gregg (2014). "Al-Samarqandi", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam,* ed. S. Akduz, İ. Kalın, C. Dağlı, Oxford Press, 215-216.

Dilgan, Hamid (1960). "Démonstration du V postulat d'Euclide pars Shams-ed-Din al'Samarqandi", *Revue d'historie des sciences et de leurs applications*, 13, 191-196.

Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları. I-V cilt.

Fazlıoğlu, İhsan (2010). Osmanlı Felsefe-Bilim Dünyasının Bir Arkaplanı Olarak Semerkand Matematik-Astronomi Okulu. (http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/Semerkandmatematikastronomiokulu.pdf). Giriş: 11/02/2016)

Hanbel, Ahmed b.Hanbel (1992). *el-Müsned.* İstanbul: Çağrı Yayınları. 6 cilt I-III cilt içerisinde.

Hindî, Ali b. Hüsameddin (1985). *Kenzü'l-Ummâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Hocayev, Baturhan Vali (2004). *Ulug Bey Devri Medreseleri*. Çev. Kishimjan Eshenkulova, İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı.

İbn Mâce, Ebû Abdullah (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları. I-II cilt.

Kadızâde Rûmî (1268). *Şerhu Eşkâli't-te'sis*. İstanbul.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife (1941).*Keşfü'z-Zünûn an Esâmi' el-Kutub ve el-Funûn*, Haz. Ş. Yaltkaya, R. Bilge.İstanbul: 1941-1943, I, 39 vd., 105, , II, 1074, 1075, 1326.

Kutluer, İlhan (2009). "Semerkandî". *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*. XXXVI. 475-477. İstanbul: TDV Yayınları.

Müslim, İbn Haccâc (1992). *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları. I-III cilt.

Nesâî, Ebû Abdurrahman (1992). *es-Sünen.* İstanbul: Çağrı Yayınları. 1-8 cilt I-II cilt içerisinde.

Pehlivan, Necmettin (2010). *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsu'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirilmesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Sayılı, Aydın (1985). *Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Giyasuddin Kaşi'nin Mektubu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Semerkandî, Şemseddin (1985). *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. nşr. Şerif, Ahmed Abdurrahman Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh.

Semerkandî, Şemseddin (t.y.). *el-Ma'arif şerhi's-Sahaif*. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü. Nr. 003033.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi (1985). *Mevzuatü'l-Ulum*. Beyrut.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 5 ciltI–III cilt içerisinde.

# *Dizin*



**A**



**B**



**C**



**D**



**E**